This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

NYPL RESEARCH LIBRARIES
3 3433 00605388 2

YBS
MELLI

ENCYCLOPÄDISCHES

WÖRTERBUCH

DER

KRITISCHEN PHILOSOPHIE

VON

G. S. A. MELLIN,

MITINSPECTOR DER REFORMIRTEN KIRCHEN UND SCHULEN IN DER MAGDEBURGISCHEN INSPECTION UND ZWEITEM PREDIGER DER DEUTSCH-REFORMIRTEN GEMEINE ZU MAGDEBURG.

IV. BAND. II. ABTHEIL.

MIT EINEM KUPFER.

JENA UND LEIPZIG,

BEI FRIEDRICH FROMMANN.

1802.

THE NEW YORK
PUBLIC LIBRARY
ASTOR, LENOX AND
TILDEN FOUNDATIONS.
1848.

O.

Oberhaupt

im Reiche der Zwecke, ſ. Reich der Zwecke.

Oberſtes

Gut, ſ. Gut, 4. a.

Object,

ſ. Gegenſtand.

Objectiv,

objectivum, *objectif*. Bei jeder Erkenntniſs kann man unterſcheiden das Subject, welches erkennet, und das Object oder den Gegenſtand, welcher erkannt wird. Wenn ich einen Stern am Himmel ſehe, ſo iſt dieſer Stern das Object, das ich ſehe, ich ſelbſt bin aber das Subject, welches den Stern ſieht. Daher heiſst nun das bei einer Erkenntniſs objectiv, was im Gegenſtande oder dem Object liegt, was aber im Subject liegt, oder in dem Erkennenden, heiſst ſubjectiv. Daſs ein Stern am Himmel ſteht, den ich ſehe, iſt objectiv, denn es liegt nicht an mir, daſs ich ihn aber ſehe, daſs ich ihn undeutlich

ſehe, da ihn andre ganz deutlich, und Blinde gar nicht ſehen, das iſt ſubjectiv, denn es liegt in mir und den Sehenden und Blinden. Dieſe Wörter haben nun eine transſcendentale und eine empiriſche Bedeutung. Es kann nehmlich in der Erfahrung etwas objectiv, und doch ſeinem Urſprunge nach ſubjectiv ſeyn. Der Stern am Himmel iſt in der Erfahrung objectiv, allein der Raum, folglich auch die Ausdehnung des Sterns nach den drei Dimenſionen des Raums, iſt dennoch ſeinem Urſprunge nach ſubjectiv. Denn der Raum, folglich auch die Möglichkeit dreier räumlichen Dimenſionen, iſt eine bloſs unſerm ſinnlichen Anſchauungsvermögen anhängende Form, ſ. Expoſition, ſo daſs ohne dieſe ſubjective Beſchaffenheit den anſchauenden Weſen nichts Räumliches, folglich auch nicht die Ausdehnung des Sterns vorhanden ſeyn würde. Raum und eben ſo auch Zeit haben alſo keine transſcendentale Obiectivität, d. i. ſie ſind an ſich, unabhängig von unſerm Anſchauungsvermögen nicht vorhanden; aber ſie haben Objectivität in Anſehung des empiriſchen Gebrauchs, d. h. ſie ſind für alle Weſen vorhanden, die ein ſolches Anſchauungsvermögen wie wir haben, welches bewirkt, daſs ſie nothwendig alle ſinnlichen Gegenſtände einer gewiſſen Art (die äuſsern) in drei räumlichen Dimenſionen, und alle ſinnlichen Gegenſtände überhaupt in einer Zeitdimenſion anſchauen müſſen. S. auch An ſich. Raum und Zeit haben alſo transſcendentale Subjectivität, da ſie aber doch für alle Menſchen vorhanden ſind, empiriſche Objectivität. Hätten wir nicht dieſe Formen der Sinnlichkeit, ſo würden wir die Vorſtellungen von Raum und Zeit gar nicht haben, und es würde überhaupt weder Raum noch Zeit ſeyn; da wir alle aber dieſe Formen haben, ſo befinden wir uns alle mit allen Dingen in Zeit, und dem Cörper nach mit allen cörperlichen Dingen, die allein durch dieſe Rau-

mesvorſtellung möglich werden, im Raum. S. Idealismus, 2. (C. 64. Schulz Prüfung, II. §. 80. S. 233.)

2. Objectiv heiſst alſo die Erkenntniſs desjenigen, was am Gegenſtande (nicht im erkennenden Subject) iſt (C. 819.). In transſcendentaler Bedeutung iſt eigentlich alles, was in unſern Sinnen iſt, Anſchauung im äuſsern und innern Sinn und Empfindung, und was im Verſtande iſt, Begriff und Idee, ſubjectiv, oder etwas in dem, der da anſchauet, empfindet und denkt; und wir ſind bloſs durch die Beſchaffenheit unſers Erkenntnifsvermögens im Stande, uns vorzuſtellen, daſs es auch noch etwas Objectives geben müſſe, das unſern unwillkührlichen, nicht von uns abhängenden, Anſchauungen und Empfindungen correſpondirt (Schulz Prüfung II. §. 98. S. 285.). Die Wahrnehmungsurtheile haben bloſs empiriſche Subjectivität, die Erfahrungsurtheile hingegen haben empiriſche Objectivität, ſ. Erfahrungsurtheil, 2. ff. (Pr. 92.) Die Kategorien ſind in transſcendentaler Bedeutung ſubjective Bedingungen des Denkens, d. i. ſolche, die in der Beſchaffenheit des menſchlichen Verſtandes ihren Grund haben; aber ſie haben objective Gültigkeit oder Realität zum empiriſchen Gebrauche, d. i. ſie ſind Bedingungen der Möglichkeit aller Erkenntniſs der Erfahrungsgegenſtände, ſo daſs es keinen Erfahrungsgegenſtand geben kann, der nicht eine Gröſse, Beſchaffenheit, Verhältniſs, Urſache u. ſ. w. hätte (C. 123. P. 98.), ſ. Gültigkeit und Gegenſtand. In dieſer verſchiedenen Bedeutung heiſst es auch von der Einheit des Bewuſstſeyns, ſie ſei ſubjectiv, nehmlich in transſcendentaler, und objectiv, nehmlich in empiriſcher Bedeutung, ſ. Kategorie, 46.

3. In der praktiſchen Philoſophie wird das Wort objectiv eben ſo gebraucht. Jede moraliſche That iſt objectiv (praktiſch) nothwendig,

heifst, es ift nicht möglich, dafs fie nicht gefchehe, unter der Idee einer Vernunft, die über alle fubjective (im Subject liegende Triebe, Neigungen u. f. w.) Bewegurfachen völlige Gewalt hätte (G. 50 *)), f. Imperativ, S. 463. b. Jedes vernünftige Wefen foll fie thun, als von feiner eigenen Vernunft geboten (P. 35.) Sie würde für Jemanden auch fubjectiv nothwendig feyn, wenn eine blofs in diefem Subject liegende Bewegurfache machte, dafs die Handlung für daffelbe Bedürfnifs wäre, f. Bedürfnifs. Objectiv heifst im Praktifchen, was in der Vorftellung der reinen Vernunft liegt (P. 140.). Das gilt aber für jedes Wefen, was Vernunft hat; was aber diefe Allgemeingültigkeit hat, ift eben darum auch praktifch nothwendig, d. i. das Gegentheil ift nach allgemeinen Gefetzen der Vernunft nicht möglich. Folglich wäre fubjectiv nothwendig, in praktifcher Bedeutung, ein fich widerfprechender Begriff. Subjectiv heifst im Praktifchen, was in der Vorftellung der durch oder doch wider empirifche Bewegurfachen beftimmten Vernunft liegt, f. Achtung, 3. und Anreize. Dies kann nun niemals moralifch-praktifch nothwendig feyn, denn das Moralifch-Praktifch-Nothwendige kann nur in der reinen Vernunft liegen. Alles Moralifche ift alfo praktifch-objectiv; alles Sinnliche ift praktifch-fubjectiv. Jenes ift für den Willen beftimmend, wenn es auch nicht gerade Menfchen, fondern nur vernünftige Wefen giebt, die einen Willen haben; diefes ift nur für Wefen mit folchen Bedürfniffen, als wir Menfchen haben, für das Begehren und den Willen beftimmend.

4. Es giebt gewiffe Begriffe, die in theoretifcher Rückficht keine objective Realität haben, aber wohl in praktifcher Rückficht. Das heifst, zur Erkenntnifs der Gegenftände, die durch diefe Begriffe gedacht werden, können fie

nicht dienen; weil ihnen die Anſchauung fehlt, die einem jeden Begriff erſt die Gültigkeit giebt, daſs er als ein ſolcher angenommen werden kann, durch den etwas Wirkliches und kein bloſses Hirngeſpinnſt gedacht wird. Aber ſie haben objective Realität in praktiſcher Rückſicht, d. i. jedes vernünftig-ſinnliche Weſen ſoll ſo handeln, daſs bei dieſem Handeln entweder aller Zweck aus den Augen geſetzt werden muſs, welches für vernünftige Weſen unmöglich iſt; oder daſs die Zwecke der handelnden Weſen ohne die reale Möglichkeit jener Begriffe, d. h. ohne die Wirklichkeit der durch ſie vorgeſtellten Gegenſtände, unmöglich ſeyn würden, in welchem Fall ſie aber nicht Zwecke der vernünftigen ſinnlichen Weſen ſeyn könnten, (P. 4.), ſ. Freiheit, 27. ff. Dieſe Begriffe (die auch ſubjectiv nothwendig oder Bedürfniſſe der ſinnlich-bedingten Vernunft ſind) ſind z. B. die der Freiheit (P. 85.), des höchſten Guts (P. 207.), Gottes, der Unſterblichkeit, einer überſinnlichen Natur (ſ. Gut, höchſtes, 8. c.) und der Kategorien in Anwendung auf das Ueberſinnliche (ſ. Kategorie, 65. Gewiſſen, 7. und Glaubensſache, 11., auch Pflicht, 3.*)).

Kant Crit. d. rein. Vern. Elementarl. I. Th. II. Abſchn. §. 8. S. 64. — II. Th. I. Abth. I. B. II. H. I. Ab. §. 13. S. 122. — Methodenl. I. Hauptſt. IV. Abſch. S. 819.

Deſſ. Prolegom. §. 25. S. 92.

Deſſ. Crit. d. prakt. Vern. Vorr. S. 4. — §. 1. S. 35. — I. Th. I. B. I. H. S. 85. — III. H. S. 140. — II. B. II. H. S. 207.

Occaſionalismus

der Erzeugung (*occaſionalismus*, *occaſionalismus*), ſ. Erzeugung, Evolutionstheorie,

3. f. Dasjenige teleologische Princip der Erzeugung organischer Wesen, nach welchem die oberste Welturſache ihrer Idee gemäſs, bei Gelegenheit einer jeden Begattung, der in derſelben ſich miſchenden Materie unmittelbar die organiſche Bildung giebt (U. 375. M. II, 906.). Der Occaſionalismus behauptet, daſs die Begattung nur die Gelegenheit (*occaſio*) zur Erzeugung organiſcher Weſen ſei, daſs es aber eigentlich die oberſte Welturſache ſei, welche die Erzeugung bewirke, indem ſie den, bei der Zeugung ſich miſchenden, Materien jedesmal unmittelbar ſelbſt diejenige organiſche Bildung gebe, welche der Idee angemeſſen ſei, die ſich die oberſte Welturſache von dem organiſchen Weſen, welches erzeugt werden ſoll, mache. Wenn man dieſes Syſtem annimmt, ſo geht alle Natur gänzlich verloren; denn die oberſte Welturſache iſt ja keine Natururſache, und ſeine Wirkung iſt intelligibel, oder eine Schöpfung, die alſo nichts erklärt. Wer folglich dieſes Syſtem behauptet, der hauet den Knoten durch, und benimmt ſich die Möglichkeit, ſeine Vernunft dazu zu gebrauchen, über die Möglichkeit einer ſolchen Art Producte zu urtheilen. Man kann daher vorausſetzen, daſs Niemand dieſes Syſtem annehmen werde, dem es irgend um Philoſophie zu thun iſt.

2. Eine andere Bedeutung des Worts Occaſionalismus findet man im Art. Harmonie, 4., von dem der vorhererklärte eigentlich nur eine Art, nehmlich der Occaſionalismus in der Erzeugung der organiſchen Weſen, iſt.

Offenbarung,

göttliche, übernatürliche, unmittelbare (*revelatio divina, ſupernaturalis, immediata, revelation divine, ſurnaturelle, im[illegible]*).

Die übernatürliche Offenbarung iſt das Wunder, wodurch die Geſchichte, welche die Erzählung der Wunder des Urſprungs einer Religion beglaubigen ſoll, entſtanden iſt. Man nennt aber auch die Geſchichte ſelbſt, welche den Urſprung einer durch Wunder beglaubigten Religion, das Leben des Stifters derſelben, ſeine Lehren und Thaten, ſeine Vorſchriften und Anordnungen, erzählt, die Offenbarung. So nennen wir z. B. das Wunder (der Eingebung), wodurch die Urkunde (Bibel) entſtanden iſt, auf der die Beglaubigung der chriſtlichen Lehre beruht, Offenbarung. Aber wir nennen auch dieſe hiſtoriſchen Nachrichten (von dem, was Gott von uns fordert, für uns thut und gethan hat, und wie er ſeinen Willen beſtätigt hat) ſelbſt die Offenbarung (R. 117.).

2. Die Offenbarung iſt alſo das Wunder, durch welches uns gewiſſe Glaubensſätze der Religion überliefert wurden. Dieſe Glaubensſätze ſoll die geoffenbarte Religion als nothwendig vortragen, ſie ſollen nicht als ſolche durch die Vernunft erkannt werden können, gleichwohl aber doch allen Menſchen auf alle künftige Zeiten mitgetheilt werden (R. 247.).

3. Die unmittelbare Offenbarung kann aber niemals beweiſen, daſs das, was ſie lehrt, wirklich von Gott ſei; ſondern es muſs durch die Vernunft unterſucht werden, ob das, was ſie lehrt, von Gott herrühren, oder doch ſein Wille ſeyn, könne oder gar müſſe (S. III. 295.) Das, was Gottes Wille ſeyn muſs, ſind unſre Pflichten, kann durch die Vernunft als göttliches Gebot erkannt werden, und iſt, nebſt einigen Lehren, welche bei unſern Pflichten als nothwendig vorausgeſetzt werden, die eigentliche Religion (Inbegriff unſerer Verbindlichkeiten in Beziehung auf Gott); das, was göttliche Offenbarung

ſeyn kann, iſt der Inbegriff gewiſſer Lehren und zufälliger (ſtatutariſcher) Vorſchriften, und iſt nicht ſowohl Religion, als vielmehr Theologie (Lehre von Gott). Darum kann es auch verſchiedene Glaubensarten an göttliche Offenbarung, d. i. verſchiedene Formen der ſinnlichen Vorſtellungsart des göttlichen Willens, um ihm Einfluſs auf die Gemüther zu verſchaffen, geben. Das Chriſtenthum iſt, ſo viel wir wiſſen, unter allen dieſen Formen die ſchicklichſte. S. Kirchenglaube, 13. (F. 45.).

4. Wenn nun der Theolog darauf dringt, daſs der Glaube an jenes ſinnliche Vehikel (gewiſſe Lehren und zufällige Vorſchriften) der Religion, welches, für dieſe oder jene Perſon, für dieſes oder jenes Zeitalter, zuträglich ſeyn kann, nothwendig zur Religion gehöre: ſo kann der Philoſoph dieſe Vermengung deſſen, was die Offenbarung über die eigentliche Religion wahres enthält, als etwas Zufälligen, mit der Religion ſelbſt, als dem Weſentlichen und Nothwendigen, nicht zulaſſen (F. 47.). S. Kirchenglaube, beſonders 14. ff.

Kant. Relig. II. St. Allg. Anm. S. 117. IV. St. II. Abſchn. S. 247.

Deſſ. Was heiſst ſich im Denk. orientiren. Berl. Mon. Oct. 1786. S. 321.

Deſſ. Streit der Facult. I. Abſchn. Anh. I. S. 45. — S. 47.

Offenherzigkeit

(*animus ingenuae indolis*, *ingénuité*,) die Naturanlage dazu, die ganze Wahrheit, die man weiſs, zu ſagen (R. 295. *)). K. räumt ein, wiewohl er es ſehr bedauert, daſs ſie in der menſchlichen Natur nicht angetroffen werde. Sie

muſs aber nicht mit der Pflicht der Aufrichtigkeit verwechſelt werden, welche darin beſteht, daſs der Menſch alles, was er ſagt, mit Wahrhaftigkeit ſage, ſ. Gewiſſen, 17. (R. 295.).

Ohngefähr,

blindes, (ἀυτοματον, *caſus*, *hazard*). Die Unabhängigkeit des Zuſtandes von der Nothwendigkeit durch Urſachen, nach Geſetzen der Cauſalität, als einer Wirkung. Der Zuſtand eines jeden Dinges in der Natur iſt nothwendig, denn er iſt in andern vorhergehenden Zuſtänden nach empiriſchen Geſetzen der Cauſalität (Urſache und Wirkung) gegründet, ſo daſs er aus jenen vorhergehenden in der Wahrnehmung gegebenen Zuſtänden erfolgen muſste, ſ. Analogie der Urſache und Wirkung und Nothwendigkeit. Es iſt hier nicht von einem bloſs formalen und logiſchen Grunde die Rede, welcher eine Erkenntniſs iſt, aus der eine andere Erkenntniſs erkannt wird; dies heiſst der Erkenntniſsgrund, und eine jede Erkenntniſs muſs allerdings auch einen ſolchen Erkenntniſsgrund haben. So iſt mein Erkenntniſsgrund davon, daſs das Oel durch Hülfe eines Dochtes die Flamme ernährt, die Erfahrung; denn ich habe es ſehr oft wahrgenommen (C. 279.).

2. Es iſt aber hier eigentlich die Rede von dem materialen Grunde, d. i. von Gegenſtänden und Handlungen, durch die der Zuſtand einer Erſcheinung oder eines Naturdinges nothwendig in einen andern übergehen muſs, ſo daſs der letztere die Wirkung oder die nothwendige Folge der Cauſalität jener Gegenſtände oder Handlungen iſt, welche daher die Urſache heiſsen. Es iſt nehmlich ein Geſetz, (welches der Grundſatz der Cauſalität heiſst), ohne welches keine Er-

fahrung möglich wäre, daſs alles, was geſchieht, durch ſeine Urſache in der Erſcheinung *a priori* beſtimmt iſt, ſ. Analogie der Urſache und Wirkung. Daher giebt es keine Veränderungen in der Natur, die nicht Wirkungen wären, und als ſolche nicht aus gegebenen Urſachen nothwendig erfolgen müſsten, folglich iſt jeder Zuſtand (Inbegriff der durch Veränderung entſtandenen Accidenzen) eines Dinges in der Natur nothwendig beſtimmt. Dies iſt ein Geſetz unſers Erkenntniſsvermögens, und da die ganze Natur nichts anders, als ein nach dieſen Geſetzen Verknüpftes ſinnlicher Eindrücke iſt: ſo kann in der ganzen Natur uns nie etwas vorkommen, was nicht, in Anſehung ſeines Zuſtandes, durch etwas dieſem Zuſtande Vorhergehendes, welches eben die Urſache heiſst, nothwendig beſtimmt wäre (C. 280.).

3. Dieſe Wirkungen ſind aber ſtets Accidenzen, denn die Subſtanzen entſtehen und vergehen nicht, ſondern werden bloſs durch das Entſtehen und Vergehen ihrer Accidenzen oder ihres Zuſtandes verändert; alſo ſind es nur die Verhältniſſe oder Zuſtände (d. i. der Inbegriff der Accidenzen) der Dinge, nicht die Dinge ſelbſt, welche durch ihre Natururſachen nothwendig beſtimmt ſind, ſ. Fatum, 3. ff. und Analogie der Subſtanzialität (C. 232.).

4. Daher iſt nun der Satz: nichts geſchieht (in der Natur) durch ein blindes Ohngefähr (*in mundo non datur caſus*), ein Naturgeſetz *a priori*; alles, was geſchieht, iſt nehmlich durch ſeine Urſache beſtimmt, die zugleich der Erkenntniſsgrund der Möglichkeit des Geſchehens iſt. Dies iſt ein eben ſolches Geſetz, wie das im Art. Fatum, 7. Dieſer Grundſatz iſt ebenfalls, wie jenes (Fatum, 8.), dynamiſch, d. i. bloſs das Daſeyn d[redacted]

Anſchauung derſelben. Er iſt aber, wie wir eben geſehen haben, eine Folge von dem Grundſatze der Cauſalität, der zu den Analogien der Erfahrung gehört, ſ. Analogie der Erfahrung (C. 281.).

5. Dieſer Satz gehört demnach zu den Kategorien der Relation, und zwar zu derjenigen, welche die Cauſalität heiſst. Er iſt ein Geſetz, welches in der Verknüpfung der geſammten Erfahrung nichts zuläſst, was dem Verſtande und dem ununterbrochenen Zuſammenhange aller Erſcheinungen, d. i. der Einheit der Begriffe des Verſtandes, Abbruch oder Eintrag thun könnte. Denn ohne dieſes Geſetz gäbe es Veränderungen ohne Urſachen, die ſie bewirkten, ſie wären alſo mit den übrigen Naturgegenſtänden und Veränderungen in keinem Zuſammenhange, ſondern ganz iſolirt, und folglich wäre von ihnen gar keine Erfahrungserkenntniſs möglich. Der Verſtand mit ſeinen Geſetzen iſt es nehmlich allein, in dem die Einheit der Erfahrung, worin alle Wahrnehmungen ihre Stelle haben müſſen, möglich wird (C. 282.).

6. Man kann von dem blinden Ohngefähr noch den blinden Zufall unterſcheiden, welcher das Gegentheil von der blinden Nothwendigkeit iſt, und alſo zur Modalität und nicht zur Relation gehört. Er beſteht in der Unabhängigkeit des Daſeyns des Zufälligen von allem Grunde, oder daſs etwas, deſſen Gegentheil möglich iſt, ohne allen Grund, warum daſſelbe und nicht ſein Gegentheil exiſtirt, vorhanden iſt. So wie aber alle Nothwendigkeit durch das Geſetz der Cauſalität bedingt iſt, ſo iſt es auch aller Zufall, und es giebt ſo wenig einen blinden Zufall in der Natur (*in mundo non datur mere casus*), als eine blinde Nothwendigkeit. Alles, was in der Natur geſchieht, iſt zufällig, d. h.

ſein Gegentheil iſt möglich, aber doch nur bedingt (hypothetiſch), d. i. unter Vorausſetzung einer Urſache, durch die dieſer Zuſtand in das Gegentheil deſſelben verändert wird; und alles, was in der Natur geſchieht, iſt nothwendig, d. h. ſein Gegentheil iſt nicht möglich, aber wieder nur bedingt (hypothetiſch), d. i. unter Vorausſetzung einer Urſache, durch welche dieſer Zuſtand und nicht ſein Gegentheil vorhanden ſeyn muſs. Beides beruhet alſo darauf, daſs es kein blindes Ohngefähr giebt, ſondern alles durch Natururſachen bedingt iſt.

Kant. Crit. d. rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II B. II. H. III. Abſchn. S. 323. — S. 279. f.

Ontologie,

ſ. Transſcendentalphiloſophie.

Ontologiſcher Beweis

für das Daſeyn Gottes, ſ. Gott, 31. ff.

Ontotheologie,

ſ. Theologie.

Oppoſition,

Entgegenſetzung (*oppoſitio*, *oppoſition*). Die Aufſtellung zweier Sätze, wovon der eine dasjenige aufhebt, was durch den andern geſetzt wird. So iſt die Aufſtellung der beiden Sätze: die Welt iſt endlich, und, die Welt iſt unendlich, eine Entgegenſetzung, denn durch den erſtern wird die Endlichkeit der Welt behauptet, durch

den letztern aber aufgehoben. Endlich und unendlich ſind nehmlich einander entgegengeſetzt, d. i. das letztere (unendlich) hebt dasjenige auf, was durch das erſtere (endlich) geſetzt wird. Aber auch die Aufſtellung der beiden Sätze: die Welt iſt unendlich, und, die Welt iſt nicht unendlich, iſt eine Entgegenſetzung, denn die Verneinung im letztern hebt die Behauptung im erſtern auf (C. 530. f. S. II, 62.).

2. Dieſe beiden Entgegenſetzungen ſind indeſſen ſehr verſchieden. Die letztere kann man eine Analytiſche Oppoſition, (*oppoſitio analytica*, *oppoſition analytique*,) nennen. Analytiſche oder logiſche Oppoſition iſt, wenn die Entgegenſetzung bloſs in der logiſchen Form der Urtheile liegt. Wenn zwei Urtheile gleichen Inhalt haben, alſo Subject und Prädicat in beiden die nehmlichen ſind, und nur die Qualität (die Bejahung und Verneinung) in beiden verſchieden iſt. Solcher analytiſchen Oppoſitionen giebt es drei: die contradictoriſche, conträre und ſubconträre (L. 181.). In engerer Bedeutung nennt K. bloſs die contradictoriſche die analytiſche oder logiſche Oppoſition. Contradictoriſche Oppoſition oder Entgegenſetzung des Widerſpruchs (*oppoſitio contradictoria*, *oppoſition contradictoire*). Sie beſteht in der Entgegenſetzung zweier einander contradictoriſch entgegengeſetzten oder widerſprechenden Urtheile. So iſt die Oppoſition in dem disjunctiven Urtheile: ein Cörper iſt entweder wohlriechend, oder er iſt nicht wohlriechend, eine contradictoriſche Oppoſition; denn es enthält zwei contradictoriſch entgegengeſetzte Urtheile, d. i. ſolche, da das eine das andre ſo aufhebt, daſs kein drittes möglich iſt, und alſo eins von beiden Urtheilen durchaus wahr ſeyn muſs. Ein Cörper muſs durchaus entweder wohlriechend oder nicht wohlriechend ſeyn, denn ge-

ſetzt er rieche gar nicht, ſo iſt er nicht wohlriechend, und alſo gilt von ihm das letztere Urtheil. Dies iſt ein logiſcher Grundſatz, welcher der Satz des ausſchlieſsenden dritten (*principium excluſi medii inter duo contradictoria*) heiſst. Auf dieſen Satz, welcher behauptet, daſs jedes Prädicat einem Subject entweder zukomme oder nicht, gründet ſich die logiſche Nothwendigkeit eines Erkenntniſſes, daſs nehmlich nothwendig ſo oder anders geurtheilt werden müſſe, d. i. daſs das Gegentheil falſch ſei (L. 75.). Sagt man demnach: die Welt iſt dem Raume nach entweder unendlich oder nicht unendlich (*non eſt infinitus*), ſo muſs, wenn der erſtere Satz: die Welt iſt unendlich, falſch iſt, der letztere Satz in dieſem disjunctiven Urtheile nothwendig wahr ſeyn, weil er das contradictoriſche Gegentheil des erſtern iſt: die Welt muſs nicht unendlich ſeyn. Geſetzt nehmlich, die Welt wäre der Quantität (Gröſse) nach etwas ganz Unbeſtimmtes, und weder der Begriff des unendlichen noch der des endlichen auf die Welt anwendbar, ſo wäre es doch wahr, daſs die Welt nicht unendlich wäre. Denn dadurch, daſs eine unendliche Welt verneint wird, wird nicht eine endliche behauptet, ſondern bloſs eine unendliche aufgehoben (C. 531.). Die contradictoriſchen Urtheile nennt man widerſprechende Sätze (L. 182.).

3. Conträre Oppoſition oder Entgegenſetzung des Widerſtreits (*oppoſitio contraria, oppoſition contraire*). Sie beſteht in der Entgegenſetzung zweier conträren oder einander widerſtreitenden Urtheile. Urtheile ſind aber einander contr[illegible] oder widerſtreiten einander, wenn ſie beide [illegible] eine Sätze ſind, bei de[illegible] nehmlichen Sub[illegible] Prädi[illegible] nur daſs [illegible] eine bejahet und [illegible] So iſt [illegible] Oppoſition in [illegible] Corp[illegible] ſind ver[illegible]

lich, eine conträre Oppoſition. Von ſolchen Urtheilen ſagt das eine mehr aus, als das andere; denn der erſte Satz behauptet, alle Cörper ſind vergänglich, ſollte nun der andere Satz eben ſo viel ausſagen, ſo müſste er den erſten bloſs aufheben, und ſagen: nicht alle Cörper ſind vergänglich, d. i. einige Cörper ſind nicht vergänglich. Aber der conträre Satz hebt nicht bloſs das alle auf, ſondern geht weiter, und behauptet: kein, gar kein Cörper iſt vergänglich, d. i. von allen Cörpern muſs man die Vergänglichkeit verneinen. In dieſem Ueberflüſsigen nun, daſs er auſser der Verneinung des andern Satzes noch mehr ausſagt, kann nun eine Falſchheit liegen. Folglich können zwar nicht beide Sätze wahr ſeyn, aber ſie können beide falſch ſeyn. Es kann falſch ſeyn, daſs alle Cörper vergänglich ſind, es kann aber auch falſch ſeyn, daſs kein Cörper vergänglich iſt, indem vielleicht einige vergänglich ſind, andere nicht. In Anſehung dieſer Urtheile gilt daher nur der Schluſs von der Wahrheit des einen auf die Falſchheit des andern; aber nicht von der Falſchheit des einen auf die Wahrheit des andern. (S. 183.). Dies iſt eine analytiſche oder logiſche Oppoſition.

4. Dialektiſche Oppoſition, Entgegenſtellung (*oppoſitio dialectica, oppoſition dialectique*). Sie iſt eine Entgegenſtellung ſolcher Urtheile, wo die Entgegenſetzung in dem Inhalt der Urtheile liegt, oder in der logiſchen Materie derſelben. So iſt in dem disjunctiven Urtheile: ein jeder Cörper riecht entweder gut, oder er riecht nicht gut, eine dialektiſche Oppoſition; denn beide Urtheile: ein jeder Cörper iſt gut riechend, und, ein jeder Cörper iſt nicht-gut riechend, bejahen, aber die Entgegenſetzung iſt in den beiden Prädicaten: gut riechen, nicht-gut riechen. Hier hebt ſich nicht nur gut und nicht gut einander auf, aber riechend iſt in beiden Prädica-

ten, und da kann es möglich ſeyn, daſs ein Cörper gar nicht riecht, dann riecht er weder gut, noch nicht gut, ſondern er riecht gar nicht. In der dialektiſchen Oppoſition können alſo beide Urtheile falſch ſeyn. (C. 531. M. I. 610.)

Dieſe Oppoſition gebrauchte ſchon ein groſser Mann der alten Zeit, um die Dogmatiker irre zu machen, welche die Natur dieſer Sätze nicht gehörig kannten. Dies war Zeno, ein ſcharfſinniger Dialektiker aus Elea in Italien, gebohren in der 71. Olympiade, ein Schüler des groſsen Parmenides. Plato beſchuldigte aber den Zeno, wegen ſeines Gebrauchs der dialektiſchen Oppoſition, einer muthwilligen Sophiſterei. Allein Zeno drang in die feinſten Spitzfindigkeiten der Metaphyſik ein, und ſetzte, wie Plato meinte, bloſs dadurch in Verlegenheit, daſs er einerlei Satz durch ſcheinbare Argumente zu beweiſen, und bald darauf durch andere eben ſo ſtarke wieder umzuſtürzen ſuchte. Er behauptete: Gott (vermuthlich war es bei ihm nichts als die Welt) ſei weder endlich noch unendlich. Denn das Unendliche habe weder Mitte, noch Anfang, noch Ende, noch Theile, und ſei folglich ein Unding; was aber ſei, könne nicht wie ein Unding ſeyn; das Wirkliche aber begrenze ſich durch einander, wenn es mehrere wären; wäre es aber nur eins, ſo ſei es durch nichts begrenzt, folglich müſsten es mehrere Götter (Welten) geben, wovon er das Gegentheil vorher bewieſen hatte, oder einen Gott (eine Welt), welches nicht möglich ſei. So behauptete er ferner: Gott ſei weder in Bewegung, noch in Ruhe. Das Unbewegliche ſei ein Unding; denn kein anderes könne zu ihm, und daſſelbe komme zu nichts anderm. Solle ſich aber etwas bewegen, ſo müſſe es mehr als Eins geben, denn das Eine müſſe ſich nach dem Andern hinbewegen. Zur Bewegung gehörten wenigſtens zwei, oder mehr Dinge als eins. So bewies er, daſs Gott kei-

nen andern Dinge weder ähnlich, noch unähnlich ſei (*Ariſtotelis lib. de Xen. Zen. et Gorgia.* Kap. 3.). Es ſchien nun denen, die den Zeno beurtheilen wollten, er habe zwei einander widerſprechende Sätze ableugnen wollen, welches (nach 3.) ungereimt wäre. Plutarch ſagt z. B. von ihm, er habe durch ſeine einander widerſprechenden Behauptungen (δ. ἀναιρολογιας) alles zweifelhaft gemacht (Stäudlin Geſch. des Scepticism B. 1. S. 216. *)). Kant aber findet nicht, daſs ihm dieſes mit Recht zur Laſt gelegt werden könne. Daſs die Welt, wenn er nehmlich ſich das Univerſum unter Gott dachte, weder endlich, noch unendlich ſei, iſt ganz richtig, ſ. Antinomie, 3. A a. 4. A. a. Es iſt ferner richtig, daſs das Univerſum weder in Ruhe (in ſeinem Orte beharrlich gegenwärtig) ſei, noch ſich bewege (ſeinen Ort verändere; denn alle Oerter ſind nur im Univerſum, folglich kann das Univerſum an keinem Orte ſeyn, und ſich daher weder bewegen noch in Ruhe ſeyn. Wenn das Weltall alles, was exiſtirt, in ſich faſst, ſo iſt es auch in dieſer Rückſicht keinen andern Dinge weder ähnlich noch unähnlich. Denn es giebt auſser dem Weltall kein anderes Ding, mit dem es könnte verglichen werden, ſo daſs es ihm ähnlich oder unähnlich ſeyn könnte. Die Entgegenſetzung liegt bei dieſen Sätzen immer in den Pradicaten, denn die Sätze ſind immer beide allgemein verneinend: die Welt iſt nicht endlich, und ſie iſt nicht unendlich, welche Zeno immer beide für falſch erklärt. Die Falſchheit ſolcher Urtheile beruhet nehmlich darauf, daſs ſie eine unſtatthafte Bedingung vorausſetzen, z. B. daſs das Weltall an einem Ort ſei, oder es auſser ihm ein anderes Ding gebe, mit dem das Weltall verglichen könne. Nun iſt das falſch; wenn jene Bedingung wegfällt, unter welcher einander widerſtreitende ſo fallen auch die Sätze

*) ſ. M. I, 609.

Sagt man demnach: die Welt iſt dem Raume nach entweder unendlich, oder endlich (nichtunendlich), ſo können beide Sätze falſch ſeyn. Beide Sätze ſind ſich nehmlich einander nicht contradictoriſch, ſondern dialektiſch entgegengeſetzt, und der entgegengeſetzte Satz hebt den andern nicht auf, ſondern die Entgegenſtellung liegt in den Prädicaten.

Jene widerſtreitenden Sätze heiſsen eigentlich ſo: die Welt iſt entweder ein unendliches, oder nicht unendliches Ganze. Beides iſt falſch, wenn die Vorausſetzung, daſs die Welt kein Ganzes ſei, falſch iſt. Dies iſt aber wirklich der Fall, weil ſie gar nicht als ein vollendetes Ganze exiſtirt, ſondern nur ſo zu exiſtiren ſcheint, welcher Schein weil er nicht wegzuſchaffen iſt, ſondern zur Natur unſers Erkenntniſsvermögens gehört, transſcendental iſt. Denn die Sinnenwelt exiſtirt nur in unſern Anſchauungen und in unſerm Verſtande, und bleibt nicht etwa, wenn auch der endliche oder unendliche Rückgang in der Reihe der Erſcheinungen aufgehoben wird, ſie iſt alſo nur in dieſen Erſcheinungen und folglich nur ſo weit vorhanden, als menſchliche Anſchauungen jedesmal reichen. Aber hier iſt auch nicht ihr Ende, ſondern, wird die Anſchauung irgend einmal wodurch erweitert, ſo erweitert ſich die Gröſse der Welt, die nichts anders als ein Inbegriff ſinnlicher und nach Verſtandesgeſetzen verknüpfter Eindrücke iſt. Sie iſt daher weder als endlich, noch als unendlich gegeben, ſondern geht in unbeſtimmte Weite nach allen Gegenden des Raums, und iſt nur im empiriſchen Regreſſus (Rückgang in der Erfahrung) der Reihe der Erſcheinungen und auſser derſelben für ſich gar nicht anzutreffen. Dieſe Reihe der Erſcheinungen iſt jederzeit bedingt, z. B. jeder Raum ſetzt einen andern voraus, der ihn begrenzt. Alſo iſt dieſe Reihe niemals ganz gegeben, und die Welt iſt alſo

kein unbedingtes Ganzes. Folglich exiſtirt ſie auch nicht als ein Ganzes, weder mit unendlicher, noch endlicher Gröſse (C. 531. ff. M. I, 611. 612.).

Die abſolute Totalität oder Vollſtändigkeit der Gröſse in der Erſcheinung, oder die unbedingte Vollſtändigkeit der Erſcheinungen unter dem Namen der Welt, iſt eine kosmologiſche Idee (ſ. Kosmologiſch und Natur) und zwar nach der Ordnung der Kategorien die erſte. Was nun jetzt von ihr geſagt worden iſt, das gilt auch von allen übrigen. Es giebt nehmlich noch drei ſolche kosmologiſche Ideen: die abſolute Totalität der Theile in einer gegebenen Erſcheinung, die abſolute Totalität der über einander geordneten Urſachen, und die abſolute Totalität der Abhängigkeit des Daſeyns des Veränderlichen. In den Erſcheinungen iſt die Reihe der Bedingungen, der Theile, der Urſachen, des Zufälligen, nur in der Verknüpfung der vorhergehenden Bedingungen, auf die ich zurückgehe, in der Erſcheinung, nicht aber an ſich, als in einem eigenen Dinge anzutreffen, welches vorhanden ſei, wenn ich dieſen Rückſchritt von Bedingung zu Bedingung in den Erſcheinung auch nicht thue. Daher werde ich ſagen müſſen: die Menge der Theile in einer gegebenen Erſcheinung iſt an ſich weder endlich noch unendlich. Denn Erſcheinung iſt ja nichts an ſich ſelbſt exiſtirendes, und die Theile werden ja erſt dadurch gegeben, daſs man in der Zerlegung der Syntheſis oder Verknüpfung von der Theilung des Ganzen zur Theilung der Theile, und von dieſer zur Theilung der dadurch aufs neue gegebenen Theile, und ſo immer weiter in der Theilung fortgeht. Dieſer Fortgang in der Theilung aber iſt niemals vollendet, und alſo weder als endlich, noch als unendlich gegeben. Eben das gilt von der Reihe der über einander geordneten Urſachen. Man geht

auch hier von Bedingung zu Bedingung oder einer Urſache zur andern fort, als könnte man einmal eine unbedingt nothwendige Urſache erreichen. Allein dieſe Reihe von Urſachen kann ihrer Vollſtändigkeit nach niemals weder als endlich, noch als unendlich angeſehen werden, weil ſie als Reihe einander untergeordneter Vorſtellungen nur im Fortgange von einer Bedingung des Daſeyns zur andern beſteht. Vor dieſem Aufſteigen von Urſache zu Urſache aber kann dieſe Reihe gar nicht exiſtiren, weil ſie auſſer unſern Vorſtellungen, als eine Reihe von Dingen an ſich gar nicht vorhanden iſt. (C. 533. M. I. 613).

Dies iſt die Art, wie die Antinomie der reinen Vernunft (ſ. Antinomie) bei ihren kosmologiſchen Ideen gehoben wird. Man kann aber auch umgekehrt aus dieſer Antinomie einen wahren, zwar nicht dogmatiſchen, aber doch kritiſchen und doctrinalen Nutzen ziehen. Man kann nehmlich die transſcendentale Idealität der Erſcheinungen dadurch indirect beweiſen, wenn Jemand etwa an dem directen Beweiſe (ſ. Expoſition, 4. ff. und Idealismus, a.) nicht genug hätte. Der Beweis beſtehet in folgendem hypothetiſchen Schluſs, deſſen Conſequens ein disjunctives Urtheil iſt, und den man ein Dilemma nennt:

Oberſatz: Antecedens: Wenn die Welt (der Inbegriff aller Erſcheinungen) ein an ſich exiſtirendes Ganzes iſt: (disjunctives Conſequens) ſo iſt ſie entweder endlich, oder unendlich;

Unterſatz: Nun iſt ſie weder endlich, noch unendlich (ſ. Antinomie, 5. A. a.);

Schluſsſatz: Alſo iſt es falſch, daſs die Welt ein an ſich exiſtirendes Ganzes ſei.

Der Untersatz eines solchen Dilemma bejahet, dass das Consequens, alle Glieder hindurch (deren es hier zwei giebt: die Welt ist endlich, die Welt ist unendlich), falsch sei, und der Schlussatz bejahet, dass das Antecedens falsch sei; denn von der Falschheit des Consequens gilt der Schluss auf die Falschheit des Antecedens (L. 203. f.).

Hieraus folgt also, dass Erscheinungen überhaupt ausser unsern Vorstellungen nichts sind. Das ist es aber, was Kant unter der transscendentalen Idealität der Erscheinungen versteht, und was zu beweisen war (C. 534. f. M. I. 614.).

Man siehet hieraus, dass die Beweise der vierfachen Antinomie (s. Antinomie, 3.) nicht Blendwerke, sondern gründlich sind. Sie beweisen nehmlich unter der Voraussetzung, dass Erscheinungen oder eine Sinnenwelt Dinge an sich selbst wären. Der Widerstreit der daraus gezogenen Sätze:

die Welt ist endlich, und sie ist unendlich;

die Welt besteht aus einfachen Theilen, und es ist nichts einfaches in der Welt;

es giebt in der Welt einen freien Willen, und in der Welt ist alles nothwendig;

zur Welt gehört eine schlechthin nothwendige Ursache, und es giebt gar kein schlechthin nothwendiges Wesen;

entdeckt aber, dass in der Voraussetzung: dass die Sinnenwelt ein Ding an sich sei, eine Falschheit liege, und bringt uns dadurch zur Entdeckung der wahren Beschaffenheit der Gegenstände der Sinne, nehmlich, dass sie blos Erscheinungen,

oder Vorſtellungen unſrer Sinnlichkeit ſind. Die tranſſoendentale Dialektik thut alſo dadurch nicht der Zweifelſucht (dem Skepticismus), wohl aber der ſkeptiſchen Methode einen Vorſchub, die an dieſem dialektiſchen Verſuch der Aufdeckung des unſerm Erkenntniſsvermögen anklebenden Scheins, durch Aufſtellung jenes Widerſtreits in der Antinomie, ein Beiſpiel ihres groſsen Nutzens aufweiſen kann. Denn, wenn man auf dieſe Weiſe die Beweiſe der Vernunft in ihrer gröſsten Freiheit gegen einander auftreten läſst, ſo liefern ſie zwar zuletzt nicht dasjenige, was man ſuchte, aber dennoch jederzeit etwas Nützliches und zur Berichtigung unſres Urtheils dienliches (C. 535. M. I. 615.).

Noch mache ich auf die Wichtigkeit des Unterſchiedes zwiſchen unendlichen und negativen Urtheilen aufmerkſam, der durch die Arten der Oppoſition, die jetzt erläutert worden ſind, recht in die Augen fällt. Bei der contradictoriſchen und conträren Oppoſition ſind es das bejahende und verneinende Urtheil, bei denſelben Subjecten, die ſich einander widerſprechen oder widerſtreiten; bei der conträren oder dialektiſchen Oppoſition ſind es aber das bejahende und unendliche Urtheil (ſ. Limitation), welche ſich einander widerſtreiten. In der allgemeinen oder Elementarlogik, wo nicht auf den Inhalt der Urtheile, ſondern auf die Form derſelben geſehen wird, ſind die unendlichen Urtheile den bejahenden gleich, weil bei den erſtern die Verneinung im Prädicat und nicht in der Form liegt, allein dem Inhalt nach ſind ſie verneinend. Nur allgemein bejahende und allgemein verneinende Sätze ſind einander conträr entgegengeſetzt, weil der allgemein verneinende Satz den allgemein bejahenden Satz nicht bloſs aufhebt, ſondern noch etwas Neues ſetzt. Der Satz: alle Menſchen ſind ſterblich, wird von dem: kein Menſch

iſt ſterblich, nicht bloſs aufgehoben, denn das thut ſchon der beſonders verneinende Satz: einige Menſchen ſind nicht ſterblich; ſondern es wird damit auch behauptet, daſs auſser einem oder einigen Menſchen auch alle übrigen ſterblich ſind.

6. Logiſche Oppoſition (*oppoſitio logica*, *oppoſition logicale*) iſt zwar, in engerer Bedeutung, auch die Oppoſition durch Widerſpruch, wie die analytiſche, allein man thut doch wohl, daſs man den Namen logiſche Oppoſition gebraucht, wenn man die Oppoſition des Widerſpruchs nicht der dialektiſchen, ſondern der realen Oppoſition entgegen ſetzen will. Man hatte, ehe Kant ſeinen Verſuch, den Begriff der negativen Gröſsen in die Weltweisheit einzuführen (Königsberg 1763), ſchrieb, ſein Augenmerk einzig und allein auf die Oppoſition durch den Widerſpruch, oder höchſtens auf die Oppoſitionen, die aus den logiſchen Formen der Urtheile erfolgen, gerichtet. Die logiſche Oppoſition beſtehet nun nach dieſer Bedeutung darin, daſs von demſelben Subject der nehmliche Begriff, der von ihm bejahet wird, auch verneint wird. Die Folge dieſer logiſchen Verknüpfung iſt gar nichts, ein Unding (*nihil negativum*, *irrepraeſentabile*), ſ. Ding, 4. β., wie der Satz des Widerſpruchs: keinem Dinge kommt ein Prädicat zu, welches ihm widerſpricht, es ausſagt. Ein Cörper in Bewegung iſt ein logiſches Etwas, (*cogitabile*); ein Cörper, der nicht in Bewegung iſt, iſt auch ein logiſches Etwas, d. i. beides läſst ſich denken, es enthält der Begriff keinen Widerſpruch. Allein ein ſich bewegender Cörper, der nicht in Bewegung wäre, iſt gar nichts. Bei der logiſchen Oppoſition *) wird alſo nur auf die-

*) Das Wort Repugnanz, Widerſtreit, das K. damals gebrauchte, paſst beſſer für die Entgegenſetzung in conträren Urtheilen.

jenige Beziehung geſehen, dadurch die Prädicate einander und ihre Folgen durch den Widerſpruch aufheben. Welches von beiden, dem Inhalt nach, wahrhaftig bejahend (Realität) und welches wahrhaftig verneinend (Negation) ſei, darauf hat man hierbey gar nicht acht. Z. E. das finſtere Ding iſt nicht finſter, iſt ein Widerſpruch. Das erſtemal wird finſter von dem Dinge logiſch bejahend prädicirt, das zweitemal logiſch verneinend, obgleich finſter dem Inhalt nach verneinend, oder im metaphyſiſchen Verſtande eine Negation iſt, denn es bedeutet die Verneinung des Lichts. Uebrigens könnte man auch alle Oppoſition der logiſchen Form der Urtheile nach, alſo die contradictoriſche, die conträre, und die ſubconträre logiſche Oppoſitionen nennen. Der logiſchen Oppoſition des Widerſpruchs ſetzt aber Kant entgegen (S. II, 62. ff.)

7, die reale Oppoſition, Realoppoſition, Realrepugnanz (*oppoſitio realis, oppoſitio reale*). Dies iſt eine Entgegenſetzung ohne Widerſpruch. Sie beſtehet nehmlich darin, daſs nicht die Begriffe, ſondern die Dinge oder ihre wirklichen Beſchaffenheiten einander entgegengeſetzt werden. Es hebt hier auch eins dasjenige auf, was durch das andere geſetzt iſt; allein die Folge iſt Etwas (Reales) *). Bewegkraft eines Cörpers nach einer Gegend und eine gleiche Beſtrebung eben deſſelben in entgegengeſetzter Richtung widerſprechen ſich einander nicht, und ſind in dem Cörper zuſammen möglich. Die Folge davon iſt die Ruhe, welche Etwas iſt, nicht nur ein Denkbares (*repraeſenta-*

*) Kant ſagt Denkbares (*cogitabile*). Allein es iſt nicht bloſs ein logiſches Etwas, ſondern auch ein metaphyſiſches Etwas, welches man durch das Wort Real ausdrückt.

bile), denn ihr Begriff enthält keinen Widerſpruch, ſondern auch ein Reales, denn der Begriff hat einen Gegenſtand, der empfunden werden kann. Es iſt dieſes gleichwohl eine wahre Entgegenſetzung. Denn was durch die eine Tendenz (Kraft nach einer gewiſſen Richtung), wenn ſie allein wäre, geſetzt wird, wird durch die andere aufgehoben, und beide Tendenzen gehören doch dem Dinge zuſammen an, und ihre Wirkung, die Ruhe, kann empfunden werden. Dennoch iſt dieſe Wirkung auch Nichts; denn wären beide Tendenzen nicht im Cörper, ſo würde eben daſſelbe, nehmlich Ruhe, ſtatt finden. Allein dies iſt doch ein ganz anderes Nichts, als das beim Widerſpruch. Denn das Widerſpruchsnichts war ein eigentliches Unding, das Nichts aber des realen Widerſtreits iſt eine transſcendentale Verneinung (*nihil privativum*). Jenes iſt ein Nichts, das ſich gar nicht denken läſst (*irrepraeſentabile*), dieſes läſst ſich denken, nehmlich als Mangel eines beſtimmten Gegenſtandes, ſ. Ding, 2. β. Die Arithmetiker wenn ſie dieſes Nichts, in Anwendung auf Zahlen, als Mangel aller Zahl betrachten, nennen es Zero oder Null, und bezeichnen es durch o. Dieſe Realrepugnanz (realer Widerſtreit) beruht alſo auf der Beziehung zweier Realitäten A und B in einem und demſelben Dinge. Folglich verneint die eine Realität A nicht, was die andere B bejahet, denn Realitäten verneinen gar nicht, ſondern bejahen ſtets; da aber doch beide, A und B, mit einander im Widerſtreit ſind, ſo heben ſich ihre Wirkungen einander auf, und ſind dieſe einander ganz gleich, ſo erfolgt weder von der einen noch von der andern eine Wirkung, ſondern dieſe iſt dem Zero oder der Null der Arithmetiker gleich. Setzet, Jemand habe die Activſchuld 100 Rthl., oder habe von einem Andern 100 Rthl. zu fordern, ſo iſt dies eine Realität A, denn er hat eine wirkliche Einnahme von 100 Rthl. zu fordern. Es habe

aber eben derſelbe auch eine Paſſivſchuld von 100 Rthl. oder ſei einem Andern 100 Rthl. ſchuldig, ſo iſt dies auch eine Realität B., denn er hat eine wirkliche Ausgabe von 100 Rthl. zu machen. Beide Schulden zuſammen heben ſich einander auf, und die Wirkung davon iſt Zero oder Null, d. i. er hat eigentlich Nichts im Vermögen, von dieſen 100 Rthl. nichts zu bekommen, aber dann auch nichts wegzugeben, er beſitzt davon eigentlich nichts. Man ſiehet leicht ein, daſs dieſes Zero ein verhältniſsmäſsiges (relatives) Nichts ſei, indem nehmlich nur eine gewiſſe Folge nicht iſt. Bei der Aufhebung durch den Widerſpruch aber iſt ſchlechthin (abſolut) Nichts, denn wer 100 Rthl. Activſchuld und Paſſivſchuld hat, der beſitzt nur Nichts in Beziehung auf die Activſchuld; wenn man aber 100 Rthl. hat und nicht hat, ſo hat man nicht Nichts in Beziehung auf etwas, ſondern die ganze Vorſtellung iſt imaginär, es iſt an und für ſich gar nichts, was man ſich vorſtellen will. Das eigentliche Unding, das aus dem Widerſpruch folgt, iſt eigentlich gar keine Vorſtellung, ſondern nur ein Beſtreben, ſich etwas logiſch Unmögliches zu denken. Demnach kann dieſes Unding nicht durch Zero = o ausgedrückt werden, denn dieſes enthält keinen Widerſpruch, ſondern nur die Aufhebung eines realen Etwas. Es läſst ſich denken, daſs eine gewiſſe Bewegung nicht ſei. Die Ruhe iſt die Abweſenheit einer gewiſſen möglichen Empfindung, nehmlich der der Bewegung, alſo iſt ſie zwar eine Negation, aber doch auch noch mehr als bloſs denkbar, weil ſie durch die Abweſenheit der Empfindung realiſirt wird. Daſs aber ein bewegtes Ding ſich nicht bewege, läſst ſich gar nicht einmal denken, folglich noch weniger empfinden (S. II, 62. ff.).

Die Mathematiker bedienen ſich dieſer realen Entgegenſetzung bei ihren Gröſsen, und um ſolche anzuzeigen, bezeichnen ſie die beiden ein-

ander entgegengeſetzten Gröſsen mit dem Zeichen + und —, z. B. die 100 Rthl. Activſchulden mit + 100, und die 100 Rthl. Paſſivſchulden mit — 100, oder auch umgekehrt. Denn da eine jede ſolche Entgegenſetzung gegenſeitig iſt, ſo daſs wenn z. B. die Activſchulden den Paſſivſchulden, die Paſſivſchulden damit zugleich den Activſchulden entgegengeſetzt werden, ſo iſt es einerlei vor welchen + und vor welchen — geſetzt wird, nur daſs dann das eine immer als das Entgegengeſetzte von dem andern betrachtet, in allem übrigen aber nicht weiter, als etwa in der Gröſse, von dem andern unterſchieden iſt. Ein Schiff reiſe z. B. von Portugall aus nach Braſilien, welches von Portugall aus gegen Abend liegt, ſo daſs das Schiff zu dieſer Fahrt Morgenwind nöthig hat. Man bezeichne nun die Längen aller der Wege, die es mit dem Morgenwinde zurücklegt, mit +, und die mit dem Abendwind zurückgelegten mit —. Die Zahlen ſelbſt ſollen Meilen bedeuten, z. B. + 4 heiſsen 4 Meilen nach Abend zu, und — 4 bezeichne 4 Meilen nach Morgen zu. So iſt die Fahrt in 7 Tagen + 12 + 7 — 3 — 5 + 8 = 19 Meilen, die es nach Weſten oder Abend zu gekommen iſt. Diejenigen Gröſsen, vor denen — ſteht, haben dieſes nur als ein Zeichen der Entgegenſetzung, in ſo fern ſie mit ſolchen, die + vor ſich haben, zuſammengenommen werden ſollen. Sollen ſie aber mit ſolchen, vor welchen auch — ſteht, zuſammengenommen werden, ſo findet keine Entgegenſetzung mehr ſtatt, weil dieſe nur zwiſchen + und — ſtatt hat. Nun iſt die Subtraction ein Aufheben, welches geſchieht, wenn entgegengeſetzte Gröſsen zuſammengenommen werden. Folglich kann das —, das auch als Zeichen der Subtraction gebraucht wird (ſ. Conſtruiren, 9. b.), ſo daſs beide Bedeutungen gemeiniglich mit einander verwechſelt werden, hier nicht das Zeichen der Subtraction ſeyn, ſondern + und — zuſammen können nur erſt eine Abziehung oder

Subtraction bezeichnen. Daher — 4 — 5 = — 9 gar keine Subtraction bezeichnet, sondern eine wirkliche Vermehrung und Zusammenthuung (Addition) von Gröſsen einerlei Art ist. Aber + 9 — 5 = 4 bedeutet eine Abziehung (Subtraction). Denn die Zeichen der Entgegensetzung + und — deuten an, daſs die eine Zahl 5 in der andern 9 soviel aufhebe, als ihr gleich ist, nehmlich 5. Eben so bedeutet das Zeichen + für sich allein eigentlich keine Addition, sondern nur, wenn die Zahl, vor der es steht, in Verbindung mit einer andern Zahl gedacht werden soll, vor der auch + steht. Soll aber eine Zahl, vor der + steht, mit einer, vor der — steht, zusammen genommen werden, so kann dieſes nicht anders als vermittelst der Entgegensetzung geschehen, und da bedeutet das Zeichen + sowohl als das — zugleich eine Subtraction, nehmlich daſs eine Gröſse in der andern so viel, als ihr gleich ist, aufhebe. So fern also die Zeichen einerlei sind, so müssen die bezeichneten Gröſsen schlechthin summirt (addirt) werden, in so fern sie aber verschieden sind, können sie nur durch eine Entgegensetzung, d. i. vermittelst der Subtraction zusammengenommen werden. Demnach dienen diese zwei Zeichen in der Mathematik *) nur, um diejenigen Gröſsen zu unterscheiden, die einander entgegengesetzt sind. Dadurch kann man zweierlei erkennen, erstlich dieſes Gegenverhältniſs, und zweitens zu welcher Art Gröſsen der Rest nach der Subtraction gehöre. Hätte man in dem Exempel von der Reise nach Brasilien den Weg durch den Ostwind mit — bezeichnet, so wäre daſselbe herausgekommen, nur hätte der Rest das Zeichen — gehabt (S. II, 64. ff.).

*) Kant hielt sie damals noch für eine Gröſsenwissenschaft, s. Mathematik.

Wenn nun eine Gröſse mit einer andern nicht anders als durch Entgegenſetzung kann zuſammen genommen werden, ſo heiſst ſie in Anſehung dieſer andern Gröſse, welche dann eine poſitive genannt wird, eine negative Gröſse. Man kann alſo keine Gröſse ſchlechthin negativ nennen, ſondern nur in Beziehung auf eine ihr entgegengeſetzte, ſo daſs man ſagen muſs, daſs + a und — a eins die negative Gröſse des andern ſei. Die Mathematiker nennen zwar gewöhnlich die mit — bezeichneten Gröſsen negative, verſtehen aber immer darunter, daſs ſie die einer andern mit + bezeichneten entgegengeſetzten ſind. Dieſe Entgegenſetzung zweier Gröſsen iſt nun die reale, und nicht bloſs Gröſsen, ſondern auch andre Dinge können auf dieſe Art einander entgegengeſetzt werden. Es ſeien + 8 Capitalien, — 8 Paſſivſchulden, ſo können beide einer und derſelben Perſon zukommen. Indeſſen heben ſie ſich einander auf, und die Folge iſt Zero oder Null. Man kann daher die Paſſivſchulden negative Capitalien, eben ſo aber auch die Capitalien negative Schulden nennen. Das heiſst aber nicht, daſs die Schulden Negationen oder bloſse Verneinungen von Capitalien wären, denn alsdenn hätten ſie ſelber die 0 zum Zeichen; ſondern daſs die Schulden poſitive Gründe der Verminderung der Capitalien ſeien. Der Ausdruck negative Gröſsen iſt daher eigentlich nicht beſtimmt genug, weil es nicht die Gröſse, ſondern ihr Verhältniſs iſt, was damit bezeichnet werden ſoll. Denn negative Gröſsen würden überhaupt Verneinungen (Negationen) bedeuten, welches aber gar nicht der angegebene mathematiſche Begriff dieſer Gröſsen iſt. Die Realoppoſition giebt erſt dieſen Begriff, und an und für ſich kann es keine ſolche negative Gröſsen geben. Um indeſſen ſogleich in den Ausdrücken zu erkennen zu geben, daſs das eine der entgegengeſetzten nicht das contradictoriſche Gegentheil des andern (und alſo bloſse Negation

= o) iſt: ſo kann man nach der Methode der Mathematiker z. B. das Untergehen ein negatives Aufgehen, das Fallen ein negatives Steigen u. ſ. w. nennen. Es iſt aber klar, daſs man, da alles hier auf das Gegenverhältniſs ankömmt, auch das Aufgehen ein negatives Untergehen u. ſ. w. nennen kann. Allein es iſt am ſchicklichſten, dem, worauf die Abſicht vorzüglich gerichtet iſt, den Namen des Negativen beizulegen. So iſt es z. B. ſchicklicher, Schulden negative Capitalien zu nennen, als umgekehrt. Man kann auch das dem andern entgegengeſetzte die Negative (Sache) von dem andern nennen. Z. B. das Untergehen iſt das Negative des Aufgehens (S. II, 67. ff.).

Bei dieſer Realentgegenſetzung iſt folgender Satz als eine Grundregel zu bemerken. Die Realrepugnanz findet nur ſtatt, in ſo ferne von zwei Dingen als poſitiven Gründen eins die Folge des andern aufhebt. Es ſei Bewegkraft ein poſitiver Grund, ſo kann ein realer Widerſtreit nur ſtatt finden, in ſo ferne eine andere Bewegkraft mit ihr in Verknüpfung iſt, ſo daſs ſie einander gegenſeitig ihre Folgen aufheben. Zum allgemeinen Beweiſe dient Folgendes. Die einander widerſtreitenden Beſtimmungen müſſen

a. in eben demſelben Subjecte angetroffen werden; denn geſetzt, es ſei eine Beſtimmung in einem Dinge und eine andere, welche man will, in einem andern, ſo entſpringt daraus keine wirkliche Entgegenſetzung;

b. es kann eine der opponirten Beſtimmungen bei einer Realentgegenſetzung nicht das contradictoriſche Gegentheil der andern ſeyn; denn alsdann wäre der Widerſtreit logiſch und unmöglich, wie bewieſen worden;

e Beſtimmung nicht etwas an-
was durch die andere geſetzt
e darin gar keine Entgegen-

ı ſo fern ſie einander wider-
le verneinend ſeyn; denn als-
ıe etwas geſetzt, was durch
ı würde. Demnach müſſen
etzung die Prädicate alle bei-
o, daſs in der Verknüpfung
n Subjecte ſich gegenſeitig
Weiſe ſind Dinge, deren
ıs andern betrachtet wird,
poſitiv. Die Fahrt gegen
ine poſitive Bewegung als
in eben demſelben Schiffe
urückgelegten Wege ein-
eil auf (S. II, 69. f.).

nicht gemeint ſeyn, als
gengeſetzten Dinge nicht
n in ſich ſchlöſſen. Ein
wegt wird, bewegt ſich
oder Süden, u. ſ. w. es
ten zugleich. So kle-
Negationen an. Allein
ıen ſowohl als weſtli-
dieſen Verneinungen
inzige, was einander
- o = A, A — o = A
alſo insgeſammt kei-
ı hier ſtehet, denn in
ı, was geſetzt war.
ine Aufhebung, und
A — A = o. (S. II,

ı eigentlich die um-
Allenthalben, wo

ein poſitiver Grund iſt, und die Folge iſt Zero, da iſt eine Realentgegenſetzung. Wenn ein Schiff im freien Meer wirklich durch Morgenwind getrieben wird, und es kommt nicht von der Stelle, wenigſtens nicht ſoviel als der Wind dazu Grund enthält, ſo muſs ein Seeſtrom ihm entgegenſtreichen. Dieſes will im allgemeinen Verſtande ſo viel ſagen, daſs die Aufhebung der Folgen eines poſitiven Grundes jederzeit auch einen poſitiven Grund erheiſche. Es ſei ein beliebiger Grund zur Folge b, ſo kann ſie nicht anders o werden, als wenn ein Grund zu — b da iſt. Wenn Jemands Verlaſſenſchaft 10000 Rthl. Capital enthält, ſo kann die ganze Erbſchaft nicht bloſs 6000 Rthl. ausmachen, auſser in ſo fern 10000 — 4000 = 6000 iſt, d. i. in ſo fern 4000 Rthl. Schulden da ſind (S. II. 71. f.). S. Mangel.

Die Begriffe der realen Entgegenſetzung haben ihre nützliche Anwendung

a. in der Bewegungslehre, ſ. Bewegung, VII. 2. S. 624. f.;

b. in der Seelenlehre, ſ. Luſt, negative;

c. in der praktiſchen Weltweisheit, ſ. Tugend;

Dieſe Realoppoſition iſt aber von zweierlei Art:

8. Die mögliche, oder potentiale Realoppoſition (*oppoſitio realis potentialis*), wenn von zwei Prädicaten, die zwei verſchiedenen Dingen zukommen, das eine die Folge des andern wechſelſeitig unmittelbar nicht aufhebt, aber dennoch das eine die Negative iſt, in ſo ferne es die

enheit hat, daſs es doch entwe-
Folge des andern, oder wenig-
as, was eben ſo beſtimmt, wie
lge, und ihr gleich iſt, aufhe-
te. Auch dieſe Oppoſition iſt real,
hematik beſtändig im Gebrauche, und
uch in der Philoſophie zu ſeyn. Von
n, die auf derſelben geraden Linie
hen Kräften von einander entfernen,
ndern Negative. Allein, ſie theilen
Kräfte nicht mit. Folglich ſtehen ſie
tialer Entgegenſetzung, weil ein
in dem andern eben ſo viel Kraft
le, als in ihm ſelbſt iſt, wenn er
Die Luſt, die ein Menſch hat, und
las reale Gegentheil, nicht als Man-
nes andern, ſtehen in potentia-
zung, ſo lange die Unluſt des Ei-
ler Luſt des Andern noch nicht
tet (S. II. 96.). Die andere Art
ı iſt

liche oder reale Realoppo-
actualis realis), wenn von
ıngen, die verſchiedenen
nen, das eine wechſelſei-
des andern iſt, und die
ern unmittelbar aufhebt.
egkräfte eben deſſelben Cörpers
ide entgegengeſetzten Richtun-
er Realoppoſition, denn die
limmungen, die als Urſachen
rkungen von einander aufhe-
ern, die gegen einander in
n Linie mit gleichen Kräften
ie eine dieſer Kräfte der an-
: werden (S. II, 95. f.).

räre Oppoſition (*oppo-
poſition ſubcontraire*).

Sie beſteht in der Entgegenſetzung ſolcher Urtheile, von denen das eine beſonders (*particulariter*) bejahet oder verneinet, was das andere beſonders verneinet oder bejahet. So iſt die Oppoſition in den Urtheilen: einige Menſchen ſind gelehrt, einige Menſchen ſind nicht gelehrt, eine ſubconträre Oppoſition, denn es iſt ein beſonders bejahendes und ein beſonders verneinendes Urtheil, die hier einander entgegengeſetzt ſind. Sie können beide wahr, aber nicht beide falſch ſeyn. Folglich gilt in Anſehung ihrer nur der Schluſs: wenn der eine dieſer Sätze falſch iſt, ſo iſt der andere wahr; aber nicht umgekehrt (L. 183.). Es iſt beides wahr, daſs einige Menſchen gelehrt, einige aber nicht gelehrt ſind; wäre es aber falſch, daſs einige Menſchen gelehrt ſind, ſo wären einige Menſchen nothwendig nicht gelehrt, denn es wäre keiner gelehrt; aber daraus, daſs einige Menſchen gelehrt ſind, folgt gar nicht, daſs einige Menſchen nicht gelehrt ſind, denn die übrigen Menſchen könnten wohl auch gelehrt ſeyn. Sie heiſsen ſubconträr, weil ſie unter (*ſub*) den conträren enthalten ſind. So ſind die ſubconträren Urtheile: einige Menſchen ſind gelehrt, einige Menſchen ſind nicht gelehrt, unter den conträren Urtheilen: alle Menſchen ſind gelehrt, kein Menſch iſt gelehrt, enthalten. Die ſubconträren Sätze nennt man Nebenſätze (Kieſewetter Logik 1 Th. S. 334.). Bei den ſubconträren Urtheilen findet keine

II. reine oder ſtrenge, auch ächte Oppoſition (*oppoſitio pure ou ſtricte*) [illegible] Urtheilen nicht von [illegible] net oder bejahet. [illegible] lich diejenige [illegible] das von dem [illegible] dem andern

Oppoſition iſt z. E. in contradictoriſchen Urtheilen (L. 182.). In den beiden Urtheilen z. B.: einige Menſchen ſind gelehrt, einige Menſchen ſind nicht gelehrt, wird in dem erſten Urtheile nicht von denſelben Menſchen das bejahet, was im andern verneint wird (L. 184.).

Kant. Crit. d. rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. VII. Abſchn. S. 530. ff.

Deſſ. Logik, Einleit. VII. S. 75. — I. 3. Abſchn. §. 47. ff. S. 181. ff. — §. 79. S. 203.

Deſſ. Verſ. d. Begr. d. negativen Gröſsen in die Weltw. einzuführen. 1. Abſchn. S. 3. ff. 2 Abſchn. S. 19. ff. — 3. Abſchn. S. 46. ff.

Ordnung,

(*τάξις, ordo, ordre*). Dieſer Name kömmt in ſeiner weitläuftigſten Bedeutung jeder Anzahl von Begriffen oder von Dingen zu, die nach einem beſtimmten Geſetz mit einander in Verhältniſs ſtehen, und der Begriff der Ordnung iſt alſo eine Prädicabilie der Relation. Im eingeſchränktern Sinne aber verſteht man unter der Ordnung bloſs das Verhältniſs der Dinge zu einander in Raum und Zeit nach beſtimmten Geſetzen. Man ſieht hieraus, wie falſch die Leibnitziſche Erklärung iſt, daſs der Raum die Ordnung der zugleich- und auſsereinander ſeyenden, und die Zeit die Ordnung der auf einander folgenden Dinge ſei. Das Ordnen der Dinge, oder das Setzen derſelben in Verhältniſſe nach beſtimmten Geſetzen, macht [illegible] ſondern iſt, wenn dieſe Dinge [illegible] äuſsern Sinne wahrgenommen [illegible] ſind, ohne Raum nicht [illegible] ohne den Raum vorzuſtellen, [illegible] keine Ordnung [illegible] der äuſsern Dinge

anders als im Raume denken. Und eben ſo verhält es ſich auch mit allen ſinnlichen Gegenſtänden überhaupt in Anſehung der Zeit (Schulz Prüf. II. §. 2. S. 2. und I. S. 204. f.).

2. Die Ordnung zugleich- und aufsereinanderſeyender Dinge kann nichts anders bedeuten, als: die Beſtimmung der Stellen, die ſie im Raum einnehmen und einnehmen können. Eben ſo kann die Ordnung auf einander folgender Dinge nichts anders bedeuten, als: die Beſtimmung der Stellen, die ſie in der Zeit haben oder haben können. Die Stellen in Raum und Zeit ſind nehmlich das Wo und Wann, welche, freilich durch die Dinge beſtimmt, aber darum doch nicht durch ſie erzeugt werden. Man kann die Ordnung eintheilen nach den verſchiedenen Arten der Verbindungen, die es giebt, weil eben das Verhältniſs der Dinge zu einander nach beſtimmten Geſetzen, oder die Ordnung, die Verbindung oder die Vorſtellung der Einheit derſelben (welche eben das Geſetz iſt) möglich macht.

3. Hiernach giebt es alſo eine mathematiſche Ordnung, die Ordnung in Raum, Zeit und Empfindung, oder der ausgedehnten und intenſiven Gröſsen, alſo die Ordnung, die die Anſchauungen und Empfindungen der Dinge betrifft; und eine dynamiſche Ordnung, die Ordnung der Zuſtände, die eine Reihe von Urſachen und Wirkungen ausmachen, und der wechſelſeitig in einander wirkenden Subſtanzen, alſo die Ordnung, die das Daſeyn der Dinge betrifft. Dieſe Ordnung iſt wieder entweder phyſiſch nach Naturgeſetzen, oder metaphyſiſch nach Geſetzen, die bloſs im Erkenntniſsvermögen vorgeſtellt werden. Die letzte kann man auch die teleologiſche Ordnung [illegible] das andere das [illegible] phyſiſchen

andern (der Wirkung) iſt (U. 420.). Die Ordnung der zugleich in einander wirkenden Subſtanzen ſetzt zwar Raum voraus, aber iſt doch nicht, wie Schulz (Prüfung, II, S. 6.) ſagt, blofs die Verſchiedenheit ihrer Oerter im Raum. Denn es kann auch eine Ordnung in der Kraft ſeyn, mit der ſie wirken, z. B. dafs ſie einander nach beſtimmten Geſetzen abſtoſsen oder anziehen, alſo ein Verhältnifs der Kräfte nach beſtimmten Geſetzen. Eben ſo verhält es ſich auch mit der Ordnung der Zuſtände, die eine Reihe von Urſachen und Wirkungen ausmachen, die nicht blofs eine Verſchiedenheit ihrer Stellen in der Zeit, ſondern auch ihrer Kräfte, bedeuten können; welches noch mehr für Schulzens Behauptung gegen Leibnitzens Erklärung des Raums und der Zeit ſpricht.

4. Wolf hat in ſeiner Ontologie (*Ontologia Cap. VI.* §. 472. ff.) ein Capitel von der Ordnung, Wahrheit und Vollkommenheit, in welchem er ſagt: die Ordnung iſt die Aehnlichkeit in der Art, wie die Dinge neben einander geſtellt werden, oder auf einander folgen. Dies iſt offenbar blofs eine Art der Ordnung, nehmlich die mathematiſche; denn die moraliſche Ordnung iſt weder etwas im Raum noch in der Zeit, ſondern in den Geſinnungen, bei denen es wohl auf das Verhältnifs derſelben zu andern moraliſchen Weſen nach beſtimmten Geſetzen, aber nicht auf das Nebeneinander- und Nacheinanderſeyn ankömmt. Wolf erklärt alſo blofs die Ordnung im eingeſchränktern Sinne des Worts. So, ſagt er, hat Euklides ſeine Elemente nach einer Ordnung geſchrieben, indem er das vorausſchickte, was nöthig war, das Folgende zu verſtehen und [illegible]iren. In Euklides Elementen iſt al[illegible] Ordnung, weil eine Aehnlichkeit [illegible]ie Definitionen und Sätze auf [illegible]n, wenn auch gar keine [illegible]ze, ſondern alles nur

nach einem beſtimmten Geſetz auf einander folgte, ſo wäre ſchon Ordnung da. Das Geſetz bringt aber gemeiniglich Aehnlichkeit in die Ordnung. Wenn daher das Geſetz der Ordnung unbekannt iſt, und es daher ſchwer iſt, wegen Mangel der Aehnlichkeit, oder weil ſie nicht leicht wahrgenommen wird, Ordnung zu entdecken, ſo glaubt man oft, es ſei keine Ordnung vorhanden. So hält man die Sterne für unordentlich am Himmel zerſtreuet, ob es uns wohl nur an dem Geſetz fehlt, nach welchem ſie geſtellt ſind.

5. Leibnitz nahm zuerſt den Begriff der Ordnung unter die ontologiſchen Begriffe auf, und Wolf ſtellte ihn zuerſt in einem Syſtem der Ontologie mit auf. Der letztere war auf dem rechten Wege, indem er einſah, daſs die Ordnung gewiſſe Regeln habe, welches eben das Weſentliche derſelben iſt. Er hat aber auch den Fehler gemacht (§. 571. ff.), daſs er den Begriff der Ordnung zur Erklärung des Begriffs des Aufeinanderfolgens gebraucht, da er doch dieſen zur Erklärung des Begriffs der Ordnung gebraucht hatte.

6. Baumgarten machte ebenfalls einen ſolchen Cirkel im Erklären. Er ſagt (Metaph. §. 60.): die Ordnung iſt die Uebereinſtimmung in dem Einerleiſeyn des Nebeneinanderſeyns und des Nacheinanderſeyns vieler Sachen; und im Folgenden (§. 160.) ſagt er: die Ordnung d[er] nebeneinanderſeienden Dinge, die zugleich [da]ſer einander befindlich ſind, iſt der Ra[um]; die Zeit iſt die Ordnung der auf einand[er] den Dinge. Nun heiſst aber nebe[n]ſeyn in verſchiedenen Stellen de[s] nacheinanderſeyn in verſchiedenen [Z]ſeyn. Alſo ſind die zu erklärende[n] Raums und der Zeit wieder in d[en] ſchen Erklärungen des Raums [und] halten (Schulz Prüfung Th

Organ,

s. Organisirtes Wesen.

Organisation,

s. Organisirtes Wesen, 4.

Organisirtes Wesen,

organisirter oder organischer Cörper, (*ens, s. corpus organisatum, s. organicum, être ou corps organisé ou organique*). Es giebt gewisse Producte der Natur, z. B. die Bäume, in welchen ein jeder Theil, z. B. die Baumblätter, nur durch alle übrige da sind, und auch als um der andern und des Ganzen willen existirend gedacht werden. Ein solcher Theil heisst ein Organ oder Werkzeug (*organum, instrumentum, organe, instrument*), z. B. das Auge, Ohr und die übrigen Werkzeuge der Sinne des thierischen Cörpers. Allein es giebt auch Werkzeuge der Kunst, nehmlich solche, die nur als [illegible] überhaupt möglich vorgestellt werden [illegible] weil sie wieder als Mittel für ein Ganz[illegible] sollen. So ist z. B. das Rad in einer [illegible] ches Werkzeug. In einem Natur[illegible] aber nur dasjenige Organ, was [illegible] le als wirkende Naturursache der [illegible] mit hervorbringt, so dass die [illegible] ander wechselseitig hervorbringen, [illegible] turproduct sich selbst organisi[illegible] zeug der Kunst kann das nicht [illegible] liefert nur den schon vorhandenen [illegible] Natur liefert den Stoff zu allen [illegible] Werkzeugen der Natur und [illegible] nun, dessen Theile

tur sind, heisst ein organisirtes Wesen (U. 291. M. I. 809.), und ein solches Wesen ist zweckmäßig zum Leben eingerichtet, weil zum Leben gewisse Einrichtungen in einem solchen Wesen nöthig sind, die die einzelnen Theile desselben zu Zwecken und wieder zu Mitteln für die übrigen erfordern (G. 4.).

2. In einer Uhr ist ein Theil das Werkzeug der Bewegung des andern, aber nicht ein Rad die wirkende Ursache der Hervorbringung des andern; daher ist auch die hervorbringende Ursache der Uhr und ihrer Form nicht in der Natur der Materie derselben, sondern ausser ihr in einem nach Zwecken handelnden Wesen. Darum bringt auch nicht ein Uhrrad das andere, eine Uhr andere Uhren hervor, und bessert sich auch nicht selbst aus, welches alles bei organisirten Wesen der Fall ist. Ein organisirtes Wesen ist also nicht bloss Maschine, wie eine Uhr, denn diese hat lediglich bewegende Kraft (Mechanismus); sondern es besitzt in sich bildende Kraft (Organismus), und zwar eine solche, die es den Materien mittheilt, welche sie nicht haben, welches sie organisiren heisst. Ein organisirtes Wesen hat folglich eine sich fortpflanzende bildende Kraft, welche durch das Bewegungsvermögen allein nicht erklärt werden kann (M. II, 810. U. 292. f.).

3. Die Natur wirkt also in den organisirten Wesen nicht als ein Analogon der Kunst, denn da müsste der Künstler (ein vernünftiges Wesen) ausser dem organisirten Wesen seyn; sie wirkt auch nicht in dem organisirten Wesen als ein Analogon des Lebens (eine Seele); denn wollte man dies behaupten, so würde man da entweder die Materie beleben, welche Behauptung, dass das Leben in der Materie stecke, der Hylozoismus heisst, welches aber dem Wesen der

Materie widerſpricht, nach welchem ſie eben durch ihre Lebloſigkeit oder Trägheit, daſs ſie ſich nicht ſelbſt durch ein Princip des innern Sinnes zum Handeln beſtimmen kann, von der Seele (oder dem innern Princip des Handelns) unterſchieden iſt; oder man würde die Materie beſeelen, wobei man aber ſchon organiſirte Materie als Werkzeug der Seele voraus, und ebenfalls den Künſtler auſser dem organiſirten Weſen ſetzen würde (U. 293. f. M. II. 811.).

4. Man verſteht alſo unter Organiſation der Natur (*organiſatio naturae, organiſation de la nature*) diejenige Beſchaffenheit eines Weſens oder Cörpers, nach welcher er aus ſolchen Theilen beſtehet, die ſich einander wechſelſeitig hervorbringen, erhalten und erſetzen, ſo daſs zugleich der eine Theil die wirkende Urſache und auch der Zweck aller übrigen Theile, und dieſe die wirkenden Urſachen und die Zwecke jenes einen Theils ſind. Nur ſo können die Theile zweckmäſsig und in ihrer Form beharrlich angeordnet ſeyn, wie man daher auch die (mathematiſche) Organiſation erklärt (S. III, 564. f.). Weſen, die eine ſolche Organiſation haben, kann man auch Naturzwecke nennen (U. 293.).

5. Organiſirte Weſen ſind nehmlich die einzigen in der Natur, welche nur als Zwecke derſelben möglich gedacht werden können, und alſo dem Begriff eines Zwecks der Natur objective Realität geben, d. i. durch einen ſolchen Gegenſtand zeigen, daſs er kein leerer Begriff iſt, und dadurch für die Naturwiſſenſchaft den Grund zu einer Teleologie (Beurtheilungsart ihrer Gegenſtände nach Zwecken) verſchaffen. Denn *a priori* kann man die Möglichkeit einer Natur nach Zwecken nicht einſehen (M. II, 813. U. 295.).

6. Dieser Begriff eines Naturzwecks ist also kein constitutiver Begriff des Verstandes oder der Vernunft; denn er bestimmt weder, gleich dem Begriff der Ursache, wie die Naturdinge beschaffen seyn müssen, noch giebt er, gleich dem moralischen Zweck, an, wozu die Naturdinge, in Beziehung auf etwas ausser denselben, am Ende vorhanden sind. Aber dieser Begriff kann doch ein regulativer Begriff für die reflectirende Urtheilskraft seyn; denn er kann unsrer Urtheilskraft zum Leitfaden dienen, die Dinge in der Natur so zu beurtheilen, und die Nachforschung darüber so zu lenken, dass wir sie mit den Zwecken unsers moralischen Vernunftvermögens in Verbindung setzen, und so den obersten Grund der organisirten Natur (Gott) als Urheber aller Naturgegenstände zugleich nach einer entfernten Analogie eines Wesens, das nach Zwecken überhaupt und insbesondere nach moralischen Begriffen handelt, betrachten können (M. II. 812. U. 294.).

7. Man kann einer gewissen Verbindung, die aber auch mehr in der Idee als in der Wirklichkeit angetroffen wird, durch eine Analogie mit den Naturzwecken Licht geben. Man bedient sich nehmlich, wie dieses bei der französischen Revolution öfters der Fall gewesen ist, häufig des Worts Organisation für Einrichtung der Magistraturen u. s. w. und selbst des ganzen Staatscörpers. Dies ist ein sehr richtiger Gebrauch dieses Worts, denn jedes Glied soll in einem solchen Ganzen nicht blos Mittel, sondern zugleich auch Zweck seyn, und wechselseitig zu der Möglichkeit des Ganzen mitwirkend und durch die Idee des Ganzen wiederum (seiner Stelle und Function nach) bestimmt seyn (U. 294. *)).

8. Ein organisirtes Product der Natur ist also das, in welchem alles Zweck und

zugleich auch Mittel ist. Nichts ist in ihm umsonst, zwecklos, oder einem blinden Naturmechanismus zuzuschreiben, so dass die bloße Beantwortung der Frage, was ist seine wirkende Ursache, schon sein Daseyn allein nicht erklärt. (M. II, 314. U. 295. f.). Die methodisch angestellte Erfahrung, d. i. Beobachtung der Gegenstände der Natur, giebt die Veranlassung, dass dieser Begriff eines Naturzwecks uns zum Bewusstseyn kommt, und wir die Gegenstände der Natur nach demselben beurtheilen. Allein, da mit diesem Begriff der wechselseitigen Zweckmäßigkeit aller Theile eines organisirten Wesens die Vorstellungen der Allgemeinheit und Nothwendigkeit verbunden sind, so muss er irgend ein Princip *a priori* zum Grunde haben. Es ist daher ein der Urtheilskraft eigenthümliches Verfahren (Maxime), die organisirten Wesen so zu beurtheilen, als müsse alles in ihnen nothwendig wechselseitig Zweck und Mittel seyn, als könne nichts an denselben umsonst und nichts entbehrlich für das Ganze seyn (U. 296. M. II, 315.). So nehmen z. B. die Zergliederer der Gewächse und Thiere die Maxime als unumgänglich nothwendig an, um zu erforschen, warum und zu welchem Ende diesen Geschöpfen gerade solche Theile, eine solche Lage und Verbindung derselben, und gerade diese innere Form gegeben worden, dass nichts in einem solchen Geschöpfe umsonst sei (M. II, 316. U. 296.). Hier wird also der Möglichkeit des Naturproducts eigentlich eine Idee (Vernunftvorstellung, die in keinem wirklichen Gegenstande vollkommen erreicht oder für unsere Erkenntniss erschöpft wird) zum Grunde gelegt, die Natur soll nehmlich so gewirkt haben, wie wir wirken, wenn wir nach Zwecken wirken, und dieser Grund soll doch nicht ausser dem organi[illegible]esen [illegible]n sonst wäre es nicht Natur, [illegible]liegen. Diese Idee soll das [illegible]macht haben. Wenn nun

aber diese Idee ein Grund *a priori* ist, aus welchem wir die Form des Zusammengesetzten (die Einheit der Materie), als Wirkung einer Causalität, die einem durch jene Idee bestimmten Naturgesetz unterworfen ist, ableiten: so muss sich auch der Zweck der Natur, als Einheit, die das Mannichfaltige der Materie verknüpft, auf Alles, was in dem organisirten Naturproducte liegt, erstrecken. Denn wenn wir einmal dergleichen Wirkung nach Ideen im Ganzen auf einen nicht in der Natur, sondern in einer Vernunft (nach Ideen wirkenden Vermögen), also übersinnlichen Grund beziehen, der über den blinden Mechanismus der Natur (nach blossen Bewegungsgesetzen der wirkenden Naturursachen) hinausliegt: so ist gar kein Grund da, die Form eines solchen Dinges noch zum Theil als von der Bestimmung der Causalität nach Ideen unabhängig anzunehmen, und sie nicht ganz nach dem Princip der Organisation, dass alles an einem solchen Naturproduct wechselseitig Zweck und Mittel sei, zu beurtheilen. Wollten wir hier noch Ausnahmen machen, so würden ungleichartige Principien (des Naturmechanismus und der Organisation) mit einander vermischt, und es würde gar keine sichere Regel der Beurtheilung übrig bleiben (M. II, 317. U. 297.). Selbst bei mechanischen Concretionen im organischen Cörper, oder Dingen, die blos als Wirkungen von Naturursachen zusammengewachsen zu seyn scheinen, z. B. Häuten *), Knochen,

*) So hat man auch wirklich eine Verschiedenheit der Organisation in der Haut, diesem grosen Absonderungswerkzeuge alles dessen, was aus dem Blute abgeführt werden soll, entdeekt. Die Haut der Neger soll z. B. zu besserer Herauslassung schädlicher Materien geschickter seyn, als die der Weisen. Diese Meinung bekommt auch dadurch viel Wahrscheinlichkeit, dass die Neger in der durch sumpfigte Waldungen verdorbenen Luft um den Gambiastrom, welche den englischen Matrosen so geschwinde tödlich wird, als in ihrem Elemente leben (S. III. 358 *).

Haaren, muſs doch die Urſache, welche die dazu ſchickliche Materie herbeiſchafft, ſie modificirt und an ihren gehörigen Stellen abſetzt, immer als nach Zwecken wirkend beurtheilt werden, ſo, daſs alles in ihm als organiſirt betrachtet werden muſs, und alles auch in gewiſſer Beziehung auf das Ding ſelbſt wiederum Organ iſt (U. 298. M. II. 818.). Ja, wir nehmen es ſogar bei einem organiſirten Weſen als Grundſatz an, daſs kein Werkzeug (Organ) zu irgend einem Zwecke in demſelben angetroffen werde, als was auch zu demſelben das ſchicklichſte und ihm am meiſten angemeſſen iſt (G. 4. M. II, 19. C. 425.). S. übrigens Teleologie und Zweck.

9. Kant nimmt zweierlei Art von Organiſation an, wovon die eine aber nur noch Hypotheſe iſt. Die eine nennt er die mechaniſche, welches die iſt, die wir in der Natur wirklich finden, und die auf Nebeneinanderſtellung der Theile zu Bildung einer gewiſſen Geſtalt, alſo auf mathematiſchen Principien beruhet. Er ſchlägt aber noch eine dynamiſche Organiſation vor, welche auf Zerſetzung der Theile flüſſiger Materien, alſo auf chemiſchen Principien beruhet. Man kann z. B. als Hypotheſe annehmen, daſs dem Gemüth im empiriſchen Denken, d. i. im Auflöſen und Zuſammenſetzen gegebener Sinnenvorſtellungen, ein Vermögen der Nerven untergelegt ſei, wenn ſie gereizt (afficirt) werden, nach ihrer Verſchiedenheit das Waſſer, was, nach Sömmering, in der Gehirnhöhle iſt, in dem die Nerven ſich enden, in ſeine Urſtoffe zu zerſetzen. So könnte man erklären, wie durch Entbindung des einen oder des andern dieſer Urſtoffe die Nerven verſchiedene Empfindungen ſpielen laſſen (z. B. der gereizte Sehenerve die Empfindung des Lichts, der Hörnerve die Empfindung des Schalls u. ſ. w.). Hört der Reiz des Nerven auf, kann man ſagen, ſo fliefsen

die Stoffe wieder zuſammen. Und ſo würde dieſes Waſſer continuirlich dynamiſch organiſirt, ohne doch jemals organiſirt zu ſeyn. Hierdurch wird eben daſſelbe erreicht, was man mit der beharrlichen oder mathematiſchen Organiſation beabſichtigt. Man macht nehmlich hierdurch begreiflich, wie alle Sinnenvorſtellungen in einem gemeinſamen Organ (*ſenſorium commune*) (dem Einen Waſſer) vereinigt ſeyn können, nehmlich durch chemiſche Vereinigung, von der ſie durch den gereizten (afficirten) Nerven entbunden und ſo empfunden werden (S. III, 566. f.).

Organon,

ſ. Logik, 1. B. und Critik der reinen Vernunft, 5.

Orientiren,

ſich, (*s'orienter*). Moſes Mendelsſohn ſagt in ſeinen Morgenſtunden (S. 165. f.): „So oft mich meine Speculation zu weit von der Heerſtraſse des Gemeinſinns abzuführen ſcheinet, ſo ſtehe ich ſtill und ſuche mich zu orientiren. Ich ſehe auf den Punct zurück, von welchem wir ausgegangen, und ſuche meine beiden Wegweiſer zu vergleichen. Die Erfahrung hat mich gelehrt, daſs in den mehreſten Fällen das Recht auf Seiten des Gemeinſinnes *) zu ſeyn pfleget, und die Vernunft muſs ſehr entſcheidend für die Speculation **) ſprechen, wenn ich jenen ver-

*) Mendelsſohn nennt dieſes ſein Leitungsmittel ſonſt auch den ſchlichten Menſchenverſtand (S. III. 278.).

**) Mendelsſohn trauete ihr ſonſt in Anſehung der Erkenntniſs überſinnlicher Gegenſtände ſehr viel, ſogar bis zur Evidenz der Demonſtration zu (S. III. 278.).

lassen und dieser folgen soll. Ja sie muss mir deutlich vor Augen legen, wie der Gemeinsinn hat von der Wahrheit abkommen und auf Irrwege gerathen können, um mich zu überführen, dass seine Beharrlichkeit bloss ungelehriger Eigensinn sei." Kant nahm hiervon Veranlassung in einer Abhandlung unter dem Titel: Was heisst sich im Denken orientiren (Berliner Monatsschr. Oct. 1786. S. 304. ff.) zu zeigen: dass es in der That bloss die Vernunft, nicht ein vorgeblicher geheimer Wahrheitssinn, keine überschwengliche Anschauung unter dem Namen des Glaubens, worauf Tradition oder Offenbarung, ohne Einstimmung der Vernunft, gepfropft werden kann, sondern, wie Mendelssohn standhaft und mit gerechtem Eifer behauptete, bloss die eigentliche reine Menschenvernunft sei, wodurch er es nöthig fand und anpries, sich zu orientiren. Allein zugleich fällt hierbei der hohe Anspruch des speculativen Vermögens der Vernunft, vornehmlich ihr allein gebietendes Ansehen (durch Demonstration) weg. Es muss nehmlich der Vernunft, so fern sie speculativ ist, nichts weiter, als das Geschäft der Reinigung des gemeinen Vernunftbegriffs von Widersprüchen und die Vertheidigung gegen ihre eigenen sophistischen Angriffe auf die Maximen einer gesunden Vernunft, übrig gelassen werden. Der erweiterte und genauer bestimmte Begriff des Sich Orientirens kann dazu behülflich seyn, die Maxime der gesunden Vernunft, in ihren Bearbeitungen zur Erkenntniss übersinnlicher Gegenstände, deutlich darzustellen (S. III, 278. ff.).

2. Sich orientiren heisst, in der eigentlichen Bedeutung des Worts: aus einer gegebenen Weltgegend (in deren vier wir den Horizont eintheilen), namentlich den Aufgang (die Morgengegend oder, mit dem lateinischen Wort, den Orient) zu finden. Sehe ich nun die Sonne

zur Mittagszeit am Himmel, ſo weiſs ich, daſs zur Linken Oſten oder Morgen iſt. Zu dieſem Behuf bedarf ich aber durchaus das Gefühl eines Unterſchiedes an meinem eigenen Subject, nehmlich der rechten und linken Hand. Kant nennt es ein Gefühl; weil dieſe zwei Seiten äuſserlich in der Anſchauung keinen merklichen Unterſchied zeigen (ſ. Bewegung, II.). Ohne dieſes Vermögen, die linke Hand von der rechten unterſcheiden zu können, würden wir Oſten in Anſehung des Süd- oder Mittagspunctes des Horizonts nicht beſtimmen können. Alſo orientiren wir uns

3. geographiſch, wenn wir auf die beſchriebene Art aus objectiven Datis am Himmel (z. B. dem Stande der Sonne im Mittage) nur durch einen ſubjectiven Unterſcheidungsgrund (die linke Hand) die Morgenſeite oder überhaupt die Gegenden des Horizonts auffinden. Wenn in Einem Tage durch ein Wunder alle Sternbilder zwar übrigens dieſelbe Stellung gegen einander behielten, nur daſs die Richtung derſelben, die ſonſt öſtlich war, jetzt weſtlich oder Abendwärts geworden wäre: ſo würde in der nächſten ſternhellen Nacht kein menſchliches Auge die geringſte Veränderung bemerken, und ſelbſt der Aſtronom, wenn er bloſs auf das, was er ſieht, und nicht zugleich, was er fühlt, Acht gäbe, würde ſich unvermeidlich desorientiren. So aber kömmt ihm ganz natürlich das zwar durch die Natur angelegte, aber durch öftere Ausübung gewohnte Unterſcheidungsvermögen durchs Gefühl der rechten und linken Hand zu Hülfe. Der Aſtronom wird alſo, wenn er nur den Polarſtern ins Auge nimmt, ſich ungeachtet der vorgegangenen Veränderung geographiſch orientiren können (S. III, 280. f.). Dieſen geographiſchen Begriff des Verfahrens ſich zu orientiren kann man nun erweitern, und darunter verſtehen: ſich in einem gegebenen Raum überhaupt, mithin bloſs

4. mathematisch orientiren. Im Finstern orientiren wir uns in einem uns bekannten Zimmer, wenn wir nur einen einzigen an seiner gewöhnlichen uns bekannten Stelle befindlichen Gegenstand anfassen können. Aber hier hilft uns offenbar nichts, als das Bestimmungsvermögen der Lagen nach einem subjectiven Unterscheidungsgrunde (unsrer Bekanntschaft mit der Stelle eines Gegenstandes). Denn die Objecte, deren Stelle wir finden sollen, sehen wir gar nicht, also kann uns kein objectiver Unterscheidungsgrund zurecht weisen. Und hätte Jemand uns unbewust alles links gesetzt, was vorher rechts war, so würden wir uns in diesem Zimmer gar nicht finden können. So aber orientiren wir uns bald durch das bloße Gefühl eines Unterschiedes unsrer zwei Seiten, der rechten und der linken. Eben das geschieht zur Nachtzeit auf einer uns sonst bekannten Strasse (S. III, 281. f.). Endlich kann man diesen Begriff des Sich Orientirens noch mehr erweitern, und darunter verstehen: Sich überhaupt im Denken, d. i.

5. logisch orientiren. Man kann nach der Analogie leicht errathen, dass dieses ein Geschäft der reinen Vernunft seyn werde, ihren Gebrauch, von bekannten Gegenständen der Erfahrung ausgehend, da zu lenken, wo keine Erfahrungsgegenstände mehr statt finden. Dann kann sie bloss noch nach einem subjectiven Unterscheidungsgrunde ihr Urtheilsvermögen bestimmen, und ihre Urtheile unter eine bestimmte Maxime bringen. Sich im Denken überhaupt orientiren, heisst also: sich im Fürwahrhalten nach einem subjectiven Princip der Vernunft bestimmen, bei der Unzulänglichkeit ihrer objectiven Principien. Dies subjective Mittel, das alsdann noch übrig bleibt, ist kein anderes, als das Gefühl des der Vernunft eigenen Bedürfnisses. Man kann vor

allem Irrthum gesichert bleiben, wenn man sich da nicht unterfängt zu urtheilen, wo man das zu einem bestimmenden Urtheile Erforderliche nicht weiss. Also ist Unwissenheit an sich zwar die Ursache der Schranken, aber nicht der Irrthümer in unserer Erkenntniss. Aber es kann ein wirkliches Bedürfniss das Urtheilen nothwendig machen, Und dennoch kann, bei allem Bedürfniss, Mängel des Wissens in Ansehung der zum Urtheil erforderlichen Stücke uns einschränken. Dann ist eine Maxime nöthig, wornach wir unser Urtheil fällen. Denn die Vernunft will einmal, vermöge ihres Bedürfnisses, welches derselben wohl gar an sich selbst anhängt, befriedigt seyn. Nun kann es ausgemacht seyn, dass es hier keine Anschauung vom Gegenstande, nicht einmal etwas mit dem Objecte Gleichartiges geben könne, wodurch wir unsere erweiterten Begriffe ihrer realen Möglichkeit wegen sichern könnten. Folglich werden wir zuerst den Begriff wohl prüfen müssen, ob er auch von Widersprüchen frei sei. Sodann werden wir wenigstens das Verhältniss des Gegenstandes zu den Gegenständen der Erfahrung unter reine Verstandesbegriffe (Kategorien) bringen, wodurch wir ihn gar nicht versinnlichen, aber doch etwas Uebersinnliches denken. Wollten wir diese Vorsicht nicht anwenden, und gar keine Kategorien zum Denken des Verhältnisses des Gegenstandes zu den Erfahrungsgegenständen gebrauchen, so würden wir von einem solchen Begriffe des Uebersinnlichen gar keinen Gebrauch machen können, sondern schwärmen, anstatt zu denken (S. III, 282. ff.). Allein durch den blossen Begriff ist doch noch nichts in Ansehung der Existenz dieses Gegenstandes und der wirklichen Verknüpfung desselben mit der Welt (dem Inbegriff aller Gegenstände möglicher Erfahrung) ausgerichtet. Nun aber tritt das Recht des Bedürfnisses der Vernunft ein, als

eines subjectiven Grundes, etwas vorauszusetzen und anzunehmen, was sie durch objective Gründe zu wissen sich nicht anmafsen darf. Dies heifst aber sich im Denken, im unermefslichen und für uns mit dicker Nacht erfüllteten Raume des Uebersinnlichen, lediglich durch das Bedürfnifs seiner Vernunft orientiren (S. III, 284.).

6. Mendelssohn orientirte sich also logisch im speculativen Denken nicht durch Erkenntnifs, sondern (ohne sein Wissen) durch ein (durch den Erkenntnifstrieb gewirktes) gefühltes Bedürfnifs. Dieses Leitungsmittel ist nicht ein objectives Princip der Vernunft, sondern ein blofs subjectives (d. i. eine Maxime) des ihr durch ihre Schranken allein erlaubten Gebrauchs, sich in den speculativen Versuchen über einen übersinnlichen Gegenstand zu orientiren. Mendelssohn traute also vergebens der Speculation so viel Vermögen zu, über einen solchen Gegenstand für sich allein auf dem Wege der Demonstration alles auszurichten (S. III, 290.). Ein Vernunftglaube (s. Glaube, 2. f.) ist also der Wegweiser oder Compafs, wodurch der speculative Denker sich auf seinen Vernunftstreifereien im Felde übersinnlicher Gegenstände orientiren, der Mensch von gemeiner doch (moralisch) gesunder Vernunft aber seinen Weg dem ganzen Zwecke seiner Bestimmung völlig angemessen vorzeichnen kann. Dieser Vernunftglaube ist es auch, der jedem andern Glauben, ja jeder Offenbarung zum Grunde gelegt werden mufs (S. III, 294.).

Originalität

s. Genie, besonders 6. 13. und 14.

Ort,

(*locus, lieu*). Iſt der Punct im Raum, wo ſich ein Cörper befindet. Newton (*Princip. Defin. Schol. III. p.* 5.) ſagt zwar: der Ort iſt der Theil des Raums, den ein Cörper einnimmt; allein der Ort eines jeden Cörpers iſt ein Punct. Wenn man die Weite des Mondes von der Erde beſtimmen will, ſo will man die Entfernung ihrer Oerter wiſſen. Man miſst aber zu dieſem Ende nicht von einem beliebigen Puncte der Oberfläche, oder des Inwendigen der Erde, zu jedem beliebigen Puncte des Mondes. Sondern man nimmt die kürzeſte Linie vom Mittelpuncte des einen zum Mittelpuncte des andern. Mithin macht nur ein Punct des Raums, den jeder dieſer Cörper erfüllt, ſeinen Ort aus, und nicht der ganze Raum, in welchem ſich Mond oder Erde befinden *). Dieſer Ort iſt entweder nach Beſchaf-

*) Nach Ariſtoteles iſt der Cörper, welcher zunächſt einen andern umſchlieſst, deſſen Ort. Dagegen wendet Scotus Erigena mit Recht ein, dafs der Ort nicht durch die Sinne empfunden werde; dafs dann nichts einen beſtimmten Ort habe, da Luft und Waſſer (als umgebende Cörper) ſich immer bewegen, der Ort hingegen unbeweglich ſeyn müſſe; dafs dann die Farbe des Cörpers Ort ſeyn müſſe, weil die Farbe den Cörper immer umgebe und ſichtbar mache. Der Ort ſei alſo bloſs in der Seele, und beſtehe in dem Umfange jedes Dinges. Dieſe Begränzung befinde ſich bloſs in den Wiſſenſchaften, und die Wiſſenſchaften bloſs im denkenden Weſen (Tiedemann Geiſt der ſpec. Phil. 4 B. 8. 186.). Dieſe Begriffe hatten auf die Vorſtellungen der folgenden Philoſophen, z. B. des Albertus Magnus, ſo wie des Ariſtoteles Begriffe wieder auf die andern, z. B. des Occam viel Einfluſs. Schon vor Newton hatten einige den Ort durch den vom Cörper angefüllten Raum erklärt, welcher an ſich etwas leeres, aber vom Cörper ausfüllbares ſei. Davon kann ſich Suarez, weil der Ort weder Subſtanz noch Accidens iſt, keinen Begriff machen. Er ſagt daher, der Ort oder das Wo ſei ein reeller und innerer Modus der Sache, der nicht von dem ſie einſchlieſsenden, noch von irgend einem ſie umgebenden Cörper abhänge (Tiedemann, a. a. O. 5. B. S. 461. f.) Locke hatte zuerſt richtigere Begriffe vom Ort. Er ſagt, der Ort ſei etwas, das durch die nächſt umgebenden Gegenſtände bezeichnet werde, daher von keinem Orte die Rede ſeyn könne, wo nichts umgebendes vorhanden ſei, z. B. vom Ort der ganzen Welt (*De l'Entendem.* II.

senheit des Raums der absolute oder der relative. Der Ort des Cörpers im absoluten Raum ist sein absoluter, der Ort desselben im relativen Raum sein relativer Ort, s. Raum (N. 5.)

2. Man kann aber auch einen jeden Begriff oder Titel, darunter viele Erkenntnisse gehören einen

logischen Ort (*locus logicus, lieu logical*) nennen. Hierauf gründet sich die logische Topik (Wissenschaft von der Beurtheilung der logischen Oerter) des Aristoteles, deren sich die Schullehrer und Redner bedienen konnten. S. Topik.

3. Man kann ferner die Stelle, welche wir einem Begriff entweder in der Sinnlichkeit, oder im reinen Verstande ertheilen, den transscendentalen Ort nennen. Auf solche Weise heisst die Wissenschaft von der Beurtheilung dieser transscendentalen Oerter, oder der Stellen, die jedem Begriffe nach Verschiedenheit seines Gebrauchs zukommen, die transscendentale Topik, s. Topik. (C. 324. f. M. I, 366.).

Orthodox,

(*orthodoxus, orthodoxe*). Ist der Religionslehrer, der seine Glaubensartikel an die Autorität der Regierung anschliesst. Wenn die Regierung gewisse Glaubenslehren zu glauben und zu lehren gebietet, so ist der Religionslehrer

---

ch. 13. §. 7—11.). Leibnitz erklärt den Ort ganz neu durch eine Ordnung der zugleich vorhandenen Dinge (*Oeuvres philos. par Raspe* p. 270.).

orthodox, der gerade dieſe Glaubenslehren glaubt und lehrt (R. 118.).

Orthodoxie,

(*orthodoxia, orthodoxie*). Die angemaſste alleinige Rechtgläubigkeit der Lehrer, oder Häupter einer Kirche in dem Puncte des Kirchenglaubens. Man kann ſie in despotiſche (brutale) und liberale Orthodoxie eintheilen. Die despotiſche iſt, wenn die Mitglieder des Staats durch gewaltſame Mittel der Regierung zum Kirchenglauben der Häupter der Kirche gezwungen werden. Der liberale iſt, wenn die Regierung bloſs den Kirchenglauben begünſtigt, und gewiſſe Vortheile an ihn knüpft, aber übrigens denen, die nicht Mitglieder der Kirche ſind, verſtattet, ihre eigene Ueberzeugung zu haben (R. 156.).

s. Bibliſche Orthodoxie, ſ. Kirchenglaube, 7. b.

3. Orthodoxiſt, ſo hieſs (zu Speners Zeiten) derjenige, welcher in dem Glauben an die reine Offenbarungslehre und die von der Kirche vorgeſchriebenen Obſervanzen (dem Beten, Kirchengehen und den Sacramenten) neben dem ehrbaren (zwar mit Uebertretungen untermengten, durch jene aber immer wieder gut zu machenden) Lebenswandel die Art ſetzt, Gott wohlgefällig zu werden (F. 83. f.). Der kirchliche Grundſatz dieſer Orthodoxiſten iſt unfruchtbar, denn er beſſert nicht (F. 91.). Man kann ihn den Orthodoxismus nennen; er iſt aber ſeelenlos, dann er belebt den Menſchen nicht zum Guten, ſondern läſst ihn moraliſch leblos ſeyn. (F. 94.). S. Kirchenglaube, 7. c.

Oſtenſiver Begriff,

(*conceptus oſtenſivus, concept oſtenſif*), ein ſolcher, der anzeigt, wie ein Gegenſtand beſchaffen iſt. Er iſt dem hevriſtiſchen Begriff (*conceptus heuriſticus*) entgegengeſetzt, welcher anzeigt, wie wir, unter der Leitung deſſelben, die Beſchaffenheit und Verknüpfung der Gegenſtände der Erfahrung überhaupt ſuchen ſollen. Der Begriff eines Hauſes, eines Menſchen, iſt ein oſtenſiver, der Begriff einer höchſten Intelligenz (für die theoretiſche Vernunft) ein hevriſtiſcher Begriff. S. Deduction, 4.

2. Oſtenſive Conſtruction, ſ. Conſtruiren, 9. a.

P.

Pantheismus,

(*pantheismus*, *pantheisme*). Die Vorſtellung von dem Weltganzen, daſs es eine einige allbefaſſende Subſtanz ſei (U. 373.) Was auch Cudworth (*Syſtem. intellect. Cap. IV.* §. 21.) ſagen mag, ſo hat doch wohl der groſse Parmenides aus Elea, der um die 69. Olympiade blühete (*Diog. Laert. IX.*), ein Schüler des Xenophanes *) war, aber mehr den Lehren des Pythagoras anhing, zuerſt behauptet, die ganze materielle Welt ſei nur Ein allbefaſſendes Ding, und ſie Gott genannt.

2. Parmenides war der erſte von den alten Philoſophen, die als Phyſiker zugleich Theologen ſeyn wollten, und die Forderung der Vernunft nach einem Grund der Zwecke in der Natur dadurch zu befriedigen dachten, daſs ſie für die abſolute Einheit des Princips der Naturdinge, welche die Vernunft verlangt, eine einzige Subſtanz annahmen. Dieſer alleinigen Subſtanz behaupteten ſie, inhärirten alle Naturdinge als Beſtimmungen derſelben. Sie dachten ſich dieſe Subſtanz als ein Weſen, das zwar nicht nach Zwecken etwas hervorbrächte, in welchem aber doch alle Dinge, wegen der Einheit dieſes ihnen zum

*) Xenophanes hatte zwar ſchon vor dem Parmenides den Lehrſatz des Pantheismus, aber er drückte ſich nicht beſtimmt aus. (Ariſtoteles Metaph. 1. B. 5. K. Ueberſ. in Fülleborns Beyträg. II. St. 8. 170.).

Grunde liegenden Subjects, auch ohne Zweck und Abſicht nothwendig ſich auf einander zweckmäſsig beziehen müſsten (U. 405.).

3. Dieſe Subſtanz iſt zwar, nach dieſem Syſtem, nicht durch Verſtand Urſache der Welt, aber es iſt doch in derſelben, als dem Subject aller Dinge, aller Verſtand der Weltweſen anzutreffen. Man verwandelte hierdurch die Cauſalabhängigkeit von einer Subſtanz in die Abhängigkeit der Inhärenz in einer Subſtanz, und erklärte dadurch die Endurſachen (Zwecke) für ideal, um auf dieſe Art die Einheit einer Menge zweckmäſſig verbundener Subſtanzen herauszubringen (U. 405.).

4. Parmenides nannte dieſe Subſtanz: das Eine und All (το ἓν και παν), wovon auch der griechiſche Name dieſes Syſtems: Pantheismus (die Behauptung, daſs das All die Gottheit ſei), herrührt.

Kant Critik der Urtheilskr. §. 80. S. 373. — §. 86. S. 405.

Paralogismus,

(*paralogismus*, *paralogisme*). Der logiſche Paralogismus, ſagt K., beſteht in der Falſchheit eines Vernunftſchluſſes der Form nach, ſein Inhalt mag übrigens ſeyn, welcher er wolle (C. 399.). Ein Vernunftſchluſs, welcher der Form nach falſch iſt, ob er gleich den Schein eines richtigen Schluſſes für ſich hat, heiſst aber, wie K. ſelbſt in der Logik ſagt, ein Trugſchluſs (*fallacia, captio*). Ein Trugſchluſs iſt aber ein Paralogismus, in ſo fern man ſich ſelbſt dadurch hintergeht. Dieſe Worte fehlen in obiger Erklärung hinter den Worten:

der Form nach. Denn ſucht man Andre mit Abſicht durch den Trugſchluſs zu hintergehen, ſo heiſst er ein Sophisma (L. 210. f.).

2. Ein transſcendentaler Paralogismus iſt ein Paralogismus, der einen transſcendentalen Grund hat, der Form nach falſch zu ſchlieſsen, und dadurch ſich ſelbſt zu hintergehen. Ein transſcendentaler Grund iſt ein ſolcher, der im Erkenntniſsvermögen liegt. Auf ſolche Weiſe wird ein dergleichen Trugſchluſs, mit dem wir uns ſelbſt hintergehen, in der Natur der Menſchenvernunft ſeinen Grund haben. Ein ſolcher transſcendentaler Paralogismus wird alſo eine unvermeidliche, obzwar nicht unauflösliche, Illuſion (Selbſttäuſchung) bei ſich führen, weil der Grund deſſelben der Menſchenvernunft unabtrennlich anhängt (C. 399. M. I, 448.).

3. Unter den transſcendentalen Paralogismen verdient einer vorzüglich (κατ' ἐξοχην) den Namen deſſelben, nehmlich der Schluſs von der abſoluten Einheit des transſcendentalen Begriffs des Subjects auf die abſolute Einheit dieſes Subjects ſelber, von welchem ich auf dieſe Weiſe gar keinen Begriff habe (C. 397. f. M. I, 447. f.). Er verdient vorzüglich dieſen Namen, weil der transſcendentale Begriff des Subjects: Ich, alle übrigen transſcendentalen Begriffe möglich macht. Eigentlich ſind es aber vier Paralogismen, die ſich auf dieſes Ich beziehen, weil daſſelbe durch die vier Titel der Kategorien durchgeführt, und ſo als der Begriff eines reellen abſolut einfachen Gegenſtandes betrachtet werden kann. Man findet dieſes ſchon erörtert im Art. Ich, 4. ff.

4. In jedem Denken unterſcheide ich z. B. das Ich, welches denkt, von dem, was gedacht wird; alſo auch von meinem Cörper. Das gehört

über zur Beſchaffenheit des Denkens, und wenn ich daraus ſchlieſse, daſs ich als denkendes Weſen darum auch ohne Cörper exiſtiren könne, ſo iſt das ein transſcendentaler Paralogismus, weil ich aus der Nothwendigkeit ſo zu denken auf die Beſchaffenheit des exiſtirenden wirklichen Subjects ſchlieſse, ohne doch eine Anſchauung zu haben, die meiner Vorſtellung von mir, als dem denkenden Subject, Realität geben könnte (M. I, 468. C. 409.).

5. So wird durch die Analyſis des Bewuſstſeyns meiner ſelbſt im Denken überhaupt nicht das mindeſte ausgerichtet, wenn dadurch die Erkenntniſs des denkenden Subjects, als eines vorhandenen Gegenſtandes, bewirkt werden ſoll. Dies iſt eine logiſche Erörterung, durch die wir belehrt werden, was zum Denken überhaupt erfordert wird; wenn wir uns aber nicht vorſehen, ſo halten wir es für eine metaphyſiſche Erkenntniſs, wodurch das denkende Subject, als ein exiſtirendes Object, ſeiner Beſchaffenheit nach beſtimmt wird (C. 409. M. I, 463.).

6. Könnte auf dieſem Wege die Beſchaffenheit der denkenden Weſen beſtimmt werden, ſo wäre die ganze Critik der reinen Vernunft umgeſtoſsen. Denn auf dieſe Art hätten wir einen Schritt über die Sinnenwelt hinausgethan, wir wären in das Feld des Ueberſinnlichen gelangt. Denn die Behauptung der Exiſtenz einer einfachen denkenden Subſtanz iſt ſynthetiſch und *a priori*, weil die Einfachheit des denkenden Weſens gar nicht im Begriff ſeines Denkens liegt, und dieſe Einfachheit auch gar nicht in der Erfahrung gegeben werden kann. Alſo könnten ſynthetiſche Sätze *a priori* auch auf Dinge an ſich gehen, welche Folgerung allen Behauptungen der Critik ein Ende machen würde (C. 409. f. M. I, 464.).

7. Es herrſcht in dem ganzen Verfahren, durch welches man eine Erkenntniſs der menſchlichen Seele *a priori*, unter dem Namen einer rationalen Pſychologie (Seelenlehre aus bloſser Vernunft), möglich machen will, folgender Paralogismus:

Oberſatz: Was nur als Subject (metaphyſiſche oder reale Subſtanz) gedacht werden kann, exiſtirt nur als Subject (metaphyſiſche oder reale Subſtanz);

Unterſatz: Nun kann das denkende Weſen nur als Subject (als logiſche Subſtanz, nicht als inhärirender Gedanke, aber auch nicht als Object des Gedankens) gedacht werden;

Schluſsſatz: Alſo exiſtirt das denkende Weſen nur als Subſtanz.

Im Oberſatze wird von einem Weſen geredet, das überhaupt in jeder Abſicht, folglich auch ſo, wie es in der Anſchauung gegeben werden mag, gedacht werden kann. Im Unterſatz aber iſt von demſelben Weſen die Rede, aber nicht als Subſtanz in der Anſchauung, und als Object des Denkens, ſondern als Subject des Denkens. Es iſt hier das, was man bei den Sophismen *Sophisma figurae dictionis* nennt, das iſt ein ſolches Sophisma, worin das Mittelglied in verſchiedener Bedeutung genommen wird (L. 211.). Das Mittelglied iſt hier Subject, im Oberſatz aber bedeutet es Subſtanz, daſs nehmlich ein Object des Denkens, in der Anſchauung, als Subſtanz gedacht werden müſſe; im Unterſatz aber das logiſche Subject, das nicht weiter Prädicat von einem andern Subject ſeyn kann, ſondern dem alles Denken inhärirt, oder das Subject des Denkens. Beim Denken beziehen wir nehmlich jeden Gedanken auf ein Ob-

ject, das durch den Gedanken vorgeſtellt wird, und auf das denkende Subject, oder ſind uns des Gedankens bewuſst. Wenn nun das gedachte Object nicht anders, denn als Subſtanz gedacht werden kann, wozu aber Anſchauung gehört, weil ſonſt der Gedanke leer iſt, ſo iſt es Subſtanz, das iſt der Oberſatz und der iſt richtig. Allein der Unterſatz redet vom denkenden Weſen, zu dem uns die Anſchauung gänzlich fehlt, betrachtet daſſelbe nun als Object des Denkens, und behauptet, es könne als Object des Denkens nur als Subject gedacht werden. Das kann nicht heiſsen als Subſtanz, denn da es uns an der Anſchauung fehlt, ſo iſt das denkende Weſen, als ſolches, weder als Subſtanz noch als Accidens ein realer Gedanke. Es heiſst vielmehr, man muſs beim Denken das denkende Weſen, oder vielmehr das Bewuſstſeyn immer als Subject anſehen, oder als das, worauf man den Gedanken bezieht, in ſo fern er als unſer Gedanke, als ein Gedanke den wir haben, angeſehen werden muſs. Folglich heiſst im Oberſatz Subject ſo viel als Subſtanz, und betrifft das Object beim Denken, im Unterſatz aber Subject, und betrifft das Bewuſstſeyn beim Denken (C. 410. M. I, 465.). S. Ich, 13.

8. Wenn man die Möglichkeit der Exiſtenz eines Dinges als einer Subſtanz oder eines Accidens einſehen will, ſo iſt es nicht genug, daſs ich es mir bloſs ſo denken kann. Sondern es muſs für die Subſtanz eine beharrliche und für das Accidens eine wechſelnde Anſchauung zum Grunde gelegt werden, ſ. Kategorie, 6o. und Anſchauung, 8. Nun haben wir aber in der inneren Anſchauung gar nichts Beharrliches, denn das Ich iſt nur das Bewuſstſeyn meines Denkens und keine Anſchauung; alſo können wir auch den Begriff der Subſtanz, d. i. eines für ſich beſtehenden (einem andern nicht inhäri-

renden) Subjects, auf unſer Ich als denkendes Weſen nicht anwenden (C. 412. M. I, 466.). S. Seele.

9. Nehmen wir nun die vier Sätze im Art. Ich, 7., wie ſie auch in der rationalen Pſychologie genommen werden müſſen, wenn ſie für alle denkende Weſen gültig ſeyn ſollen, im dortigen ſynthetiſchen Zuſammenhange, da der Begriff des Gegenſtandes erſt gemacht, und ſodann die Wirklichkeit eines ſolchen Gegenſtandes zuletzt ausgemacht wird. Gehen wir daher von der Kategorie der Relation, von dem Satze Art. Ich, 7. aus, der Ordnung der Kategorien nach rückwärts die Reihe derſelben, bis ſich der Cirkel ſchlieſst, durch: ſo ſtehen dieſe Sätze ſo, wie ſie im Art. Ich, 7. aufgeſtellt ſind. Wir ſtoſsen dann zuletzt auf die Exiſtenz derſelben, deren ſich die denkenden Weſen in dieſem Syſtem unabhängig von äuſsern Dingen bewuſst ſind. Dann können die denkenden Weſen ihre Exiſtenz (daſs ſie als beharrliche Weſen exiſtiren) aus ſich ſelbſt beſtimmen, wodurch das Daſeyn der äuſsern Dinge, da es zur Beſtimmung des Daſeyns des denkenden Weſens in der Zeit (ſ. Idealismus, 12. S. 408.) gar nicht erforderlich iſt, wenigſtens problematiſch wird (M. I, 468. C. 416. ff.).

10. Nehmen wir die vier Sätze im Art. Ich, 7. im analytiſchen Zuſammenhange, ſo daſs nicht der Begriff eines denkenden Weſens, ſondern das Ich denke, als ein Satz, der ſchon ein Daſeyn in ſich ſchlieſst, zum Grunde gelegt und zergliedert (analyſirt) wird, ſo fangen die Sätze, die wie die Kategorien jederzeit einen geſchloſſenen Kreis bilden (Pr. 122.) von einer Wirklichkeit an und heiſsen und ſtehen ſo:

Ich denke

1.

der Modalität nach:
als Wirklichkeit;

2.

der Relation nach:
als Subject,

3.

der Quantität nach:
als einfach,

4.

der Qualität nach:
als identisch.

(M. I, 469. C. 418. f.).

11. Im zweiten Satze ist die Art des Subjects nicht bestimmt, im dritten Satze wird die absolute Einheit des Selbstbewufstseyns bestimmt, ohne welche dasselbe (da es doch etwas Reales ist) nicht möglich seyn würde. Nun ist im Raum nichts Reales, was einfach wäre, also ist es unmöglich, die Beschaffenheit des denkenden Wesens aus Gründen des Materialismus zu erklären. Im ersten Satz wird mein Daseyn als eines einzelnen denkenden Wesens durch das Denken empirisch in der Zeit bestimmt, da hierzu aber das Beharrliche in der bloßen Zeit nicht für die innere Anschauung zu finden ist, so ist es ebenfalls nicht möglich, die Beschaffenheit des denkenden Wesens aus Gründen des Spiritualismus zu erklären, folglich können wir auf keine Art etwas von der Beschaffenheit unsrer Seele erkennen (C. 419. M. I. 470.).

12. Und wie sollte es auch möglich seyn, durch das bloße einfache Bewufstseyn, das bloß als Einheit zum Verknüpfen alles Mannichfaltigen dient, über die Erfahrung (unser Daseyn im Leben [illegible] zu kommen? Wir lernen ja dieses

Bewuſstſeyn ſelbſt nur dadurch kennen, daſs wir es unmöglich finden, irgend eine Erfahrungserkenntniſs zu erlangen, wenn wir das Mannichfaltige derſelben nicht an dieſes Bewuſstſeyn knüpfen, und durch daſſelbe Einheit hinein legen. Und wie wäre es möglich, ſogar unſere Erkenntniſs auf die Natur aller denkenden Weſen überhaupt durch den empiriſchen Satz: Ich denke, der in Anſehung aller Art der Anſchauung ganz unbeſtimmt iſt, zu erſtrecken (C. 420. f. M. I, 471.).

13. Es giebt alſo keine rationale Pſychologie als Doctrin, die uns einen Zuſatz zu unſrer Selbſterkenntniſs verſchaffte, ſondern nur als Diſciplin, welche der ſpeculativen Vernunft in dieſem Felde unüberſchreitbare Grenzen ſetzt, einerſeits um ſich nicht dem ſeelenloſen Materialismus in den Schooſs zu werfen, andrerſeits um ſich nicht in dem, für uns im Leben grundloſen Spiritualismus herumſchwärmend zu verlieren, ſondern dieſe Weigerung unſerer Vernunft, über dieſes Leben hinaus reichende Fragen zu beantworten, als einen Wink anzuſehen, uns von der fruchtloſen überſchwenglichen Speculation zur Erforſchung unſeres Selbſt abzuziehen, und zum fruchtbaren praktiſchen Gebrauch anzuwenden, welcher ſeine Principien doch höher annimmt, und das Verhalten ſo beſtimmt, als ob unſere Beſtimmung unendlich weit über die Erfahrung oder dieſes Leben hinaus reiche (C. 421. M. I, 472.).

14. Man ſiehet aus allem dieſen, daſs die ſogenannte rationale Pſychologie aus bloſsem Miſsverſtande entſpringt. Das Ich, welches nichts anders iſt, als die Einheit des Bewuſstſeyns, welche den Kategorien zum Grunde liegt, wird hier für eine Anſchauung des Subjects als eines Objects genommen, und hierauf die Kategorie der Subſtanz angewandt.

die Einheit im Denken, durch die allein kein Object gegeben wird, auf die alſo die Kategorie der Subſtanz nicht angewandt, mithin dieſes Subject gar nicht erkannt werden kann, weil die Kategorie jederzeit Anſchauung vorausſetzt. Das Subject der Kategorien kann alſo durch das bloſse Denken derſelben keinen Begriff von ſich ſelbſt als einem Object der Kategorien bekommen; denn das den Kategorien zum Grunde liegende reine Selbſtbewuſstſeyn kann nicht erklärt und auch dieſer Erklärung ſeiner ſelbſt zum Grunde gelegt werden. Eben ſo kann das Subject, in welchem die Vorſtellung der Zeit ihren Grund hat, nicht dadurch ihr eigen Daſeyn in der Zeit beſtimmen; und wenn dies nicht möglich iſt, daſs dasjenige in der Zeit ſei, in welchem alle Zeit iſt, ſo iſt es auch nicht möglich, daſs dasjenige (das denkende Weſen) durch Kategorien, denen das Selbſtbewuſstſeyn zum Grunde liegt, erkannt werde, in dem das Selbſtbewuſstſeyn iſt. S. Daſeyn, 12. und Descartes, 4. (C. 421. M. I, 473.).

15. So verſchwindet denn ein über die Grenzen möglicher Erfahrung hinaus verſuchtes und doch zum höchſten Intereſſe der Menſchheit gehöriges Erkenntniſs des denkenden Weſens, als eines nicht ſinnlichen Objects der Erkenntniſs, ſoweit es der ſpeculativen Philoſophie verdankt werden ſoll, in getäuſchte Erwartung. Zugleich aber macht die Critik es unmöglich, die Nichtexiſtenz ſolcher denkenden Weſen zu behaupten (M. I, 474. C. 423.).

16. Gleichwohl wird hierdurch für die Annehmung eines künftigen Lebens nach Grundſätzen des mit dem ſpeculativen verbundenen praktiſchen Gebrauchs der Vernunft nicht das mindeſte verloren; denn der bloſs ſpeculative Beweis hat auf die gemeine Menſchenvernunft ohnedem niemals einigen Einfluſs haben können. Er iſt ſo

auf eine Haaresſpitze geſtellt, daſs ſelbſt die Schule ihn auf derſelben nur ſo lange erhalten kann, als ſie ihn als einen Kreiſel um denſelben ſich unaufhörlich drehen läſst, und er in ihren eigenen Augen alſo keine beharrliche Grundlage zu einem Gebäude abgiebt. Die für die Welt brauchbaren Beweiſe gewinnen vielmehr durch Abſtellung jener dogmatiſchen Anmaſsungen an Klarheit und ungekünſtelter Ueberzeugung, indem ſie die Vernunft in die Ordnung der Zwecke verſetzen, ſo daſs die praktiſche Vernunft zugleich dieſe Ordnung und mit ihr unſere eigene Exiſtenz über die Grenzen der Erfahrung und des Lebens hinaus zu erweitern berechtigt iſt. Nach dem im Art. Organiſirtes Weſen, 8. angegebenen Grundſatz müſste der Menſch unter allen Geſchöpfen allein von der zu ſeiner Beſtimmung zweckmäſsigſten Einrichtung ausgenommen ſeyn. Denn ſeine Naturanlagen, nicht bloſs den Talenten und Antrieben nach, davon Gebrauch zu machen, ſondern vornehmlich das moraliſche Geſetz in ihm, gehen ſo weit über allen Nutzen und Vortheil, den er in dieſem Leben daraus ziehen könnte, daſs das moraliſche Geſetz ſogar das bloſse Bewuſstſeyn der Rechtſchaffenheit der Geſinnung über alles hochſchätzen lehrt, und der Menſch ſich dadurch zum Bürger einer beſſern Welt ſich tauglich zu machen berufen fühlt. Dieſer niemals zu widerlegende Beweisgrund wird durch eine ſich unaufhörlich vermehrende Zweckmäſsigkeit in allen Erfahrungsgegenſtänden, eine Ausſicht in die Unermeſslichkeit der Schöpfung und einen dieſer angemeſſenen Trieb begleitet, und bleibt uns immer noch übrig, wenn wir es gleich aufgeben müſſen, die nothwendige Fortdauer unſers Daſeyns aus der bloſs theoretiſchen Erkenntniſs unſerer ſelbſt einzuſehen (C. 424. ff. M. I, 475.).

Kant Crit. d. reinen Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch S. 398. ff.

Kant Prol. §. 39. S. 122.

Deſſ. Logik. §. 90.

Iakob Grundriſs der allg. Logik u. ſ. w. §. 414. f.

Pathologiſch,

(*pathologicus*, *pathologique*). Im weitläuftigſten Sinne heiſst pathologiſch, was von der Sinnlichkeit abhängt. So iſt eine Willkühr pathologiſch beſtimmt, wenn ihre Wirkungen von ſinnlichen Antrieben abhängen; eine ſolche iſt z. B. die bloſs thieriſche Willkühr, aber auch die menſchliche, in ſo fern ſie thieriſch iſt (C. 830.). Das griechiſche Wort (παθολογικος) bedeutet eigentlich, was vom Leiden abhängt. Nun iſt die Sinnlichkeit die Receptivität (Empfänglichkeit) der Eindrücke, alſo eine Fähigkeit bloſs zu leiden. Was alſo von ihr abhängt, verhält ſich bloſs leidend. So giebt es eine pathologiſche Liebe, ſ. Liebe, ein pathologiſches Intereſſe, ſ. Intereſſe, 2. und 9.

2. In der Critik der praktiſchen Vernunft iſt dieſer Begriff beſonders von Bedeutung. Unſer Selbſt iſt pathologiſch beſtimmbar, heiſst, unſer handelndes Selbſt kann ſich durch Hoffnung oder Furcht zu ſeinen Handlungen beſtimmen laſſen. Dies iſt unſre ſinnliche Natur, vermöge welcher wir ſinnliche Weſen ſind. Die Materie des Begehrungsvermögens, d. h. Gegenſtände der Neigung, die uns entweder mit Hoffnung, oder auch mit Furcht erfüllen, dringen ſich uns auf, und machen, daſs wir nach den erſtern trachten, und die letztern fliehen, welches ohne die ſinnlichen Antriebe unſrer Natur unmöglich ſeyn würde (P. 131.)

3. So iſt die Wirkung des moraliſchen Geſetzes auf unſer Gefühl pathologiſch, denn es

erweckt in uns das Gefühl der Unannehmlichkeit darüber, daſs wir unſre ſinnlichen Wünſche dem Geſetz nachſetzen ſollen. Aller Einfluſs auf das Gefühl erweckt ein Leiden, wir fühlen ein angenehmes oder unangenehmes Gefühl, welches etwas Leidendes iſt, wie jedes Gefühl überhaupt, alſo pathologiſch. Es iſt keine Wirkung, die wir hervorbringen, ſondern wir ſind bloſs fähig ſo afficirt zu werden, wenn etwas anders auf dieſe unſere Fähigkeit wirkt (P. 133.). Was das heiſſe die praktiſche Vernunft ſei pathologiſch bedingt, ſiehet man im Art. Intereſſe, 9.

Peinlichkeit

in der Befolgung der Regeln der ſchönen Kunſt. Ein ſolches Beſtreben, den Regeln der ſchönen Kunſt gemäſs zu handeln, da an den Producten des Künſtlers die Schulform durchblickt, d. i. daſs man an denſelben ſehen kann, daſs die Regel dem Künſtler vor Augen geſchwebt, und ſeinen Gemüthskräften Feſſeln angelegt habe (U. 180.). Dieſe Peinlichkeit iſt wohl zu unterſcheiden von der Pünctlichkeit in der Befolgung der Regeln der ſchönen Kunſt, welche ein ſolches Beſtreben den Regeln der ſchönen Kunſt gemäſs zu handeln iſt, daſs jede Regel genau befolgt werde und daſs das Kunſtproduct mit derſelben genau übereinkomme, ohne daſs die Aengſtlichkeit des Künſtlers dabei durchblicke. Die Peinlichkeit iſt alſo das Sichtbarwerden dieſer Aengſtlichkeit an dem Kunſtproduct, welches daſſelbe ſteif und geſchmacklos macht, und demſelben alle Grazie raubt. S. Kunſt, ſchöne, e.

Es giebt Peinlichkeit in allen Dingen, wo die Beobachtung der Regeln zu ängſtlich iſt, ſo daſs darunter das Weſentliche leidet. So giebt es z. B. eine Peinlichkeit in der Ordnung, wel-

che darin beſteht, daſs man immer auf Ordnung erpicht iſt, ohne weiter eine Abſicht zu haben, als bloſs die Ordnung. Dieſe Peinlichkeit zeigt ſich darin, daſs der, in deſſen Handlungen ſie ſich zeigt, immer etwas aufzuräumen hat, um den Dingen eine andere Stelle zu geben. Dieſs iſt nichts anders als Nichtsthun, das den Schein der Beſchäftigung mit ſich führt, und wobei die gründliche Ordnung verfehlt wird. Dieſe Peinlichkeit in der Ordnung zeigt einen kleinen Geiſt an. Eben ſo giebt es eine Peinlichkeit in Kleidern, die ſehr verächtlich iſt (Mnſcrpt.).

Perception,

(*perceptio, perception*). So nennt man in der Logik und Pſychologie die Vorſtellungen, welche mit Bewuſstſeyn verbunden ſind (C. 376.). Die ſubjectiven Perceptionen heiſsen Empfindungen, und es wird von ihnen bei dieſem Worte gehandelt. Hier iſt noch einiges von den Perceptionen überhaupt anzuführen.

2. Das Bewuſstſeyn iſt die Bedingung, die alle Perceptionen begleitet, und auf ihr beruhet der Unterſchied zwiſchen Perceptionen und bewuſstloſen oder dunkeln Vorſtellungen. Ohne Bewuſstſeyn ſind wohl Vorſtellungen, aber keine Erkenntniſſe möglich. Das Bewuſstſeyn iſt die Vorſtellung, daſs eine andere Vorſtellung in mir iſt. Wenn ich den Mond anſehe, ſo iſt die Vorſtellung von allem dem in mir, was ſich auf der Seite des Mondes befindet, die mir zugekehrt iſt, und wovon Lichtſtrahlen in mein Auge kommen. Aber von den meiſten dieſer Dinge iſt die Vorſtellung nicht klar, d. h. ich bin mir derſelben nicht bewuſst, ich habe nicht die Vorſtellung davon, daſs dieſe Vorſtellungen in mir ſind (L. 40. f.

3. Die Perception ist also gleichbedeutend mit klarer Vorstellung, denn diese ist auch eine Vorstellung, deren ich mir bewusst bin. Das Bewusstseyn ist die wesentliche Bedingung aller logischen Form der Vorstellungen, die Perceptionen sind also allein der Stoff der Logik. Was Vorstellung sei, lässt sich nicht weiter erklären, denn man müsste sie doch immer wiederum durch eine Vorstellung erklären, welches einen Cirkel im Erklären geben würde. Alle Perceptionen oder klaren Vorstellungen können nun unterschieden werden in Ansehung der Deutlichkeit oder Undeutlichkeit. Sind wir uns der ganzen Vorstellung bewusst, nicht aber des Mannichfaltigen, das in ihr enthalten ist, so ist die Vorstellung undeutlich. Zur Erläuterung der Sache zuerst ein Beispiel in der Anschauung. Wir erblicken in der Ferne ein Landhaus. Sind wir uns nun seiner einzelnen Theile in dieser Anschauung nicht bewusst, so ist unsre Vorstellung des Landhauses undeutlich. Wollen wir ferner ein Beispiel von Undeutlichkeit in Begriffen, so mag der Begriff der Schönheit dazu dienen. Ein jeder hat von der Schönheit einen klaren Begriff. Wer aber z. B. nicht weiss, dass es ein Merkmahl des Schönen sei, dass es allgemeiner gefallen soll, der hat einen undeutlichen Begriff von der Schönheit (L. 41. f.).

4. Die undeutliche Vorstellung nennen Wolfs Schüler eine verworrene; allein dieser Ausdruck ist nicht passend. Denn das Gegentheil von Verwirrung ist Ordnung und nicht Deutlichkeit. Jede verworrene Vorstellung ist zwar eine undeutliche, aber nicht jede undeutliche ist auch eine verworrene; denn darum, weil ich gewisser Merkmahle mir nicht bewusst bin, sind sie ja nicht in meinem Bewusstseyn in Unordnung (L. 43.).

5. Einfache Vorſtellungen ſind ſolche, in denen wir kein Mannichfaltiges unterſcheiden können. Dieſe Vorſtellungen ſind undeutlich. Aber darum kann man ſie nicht verworren nennen. (L. 43.)

6. Die Undeutlichkeit der zuſammengeſetzten Vorſtellungen rührt von Schwäche des Bewuſstſeyns her. Es kann nehmlich etwas deutlich ſeyn der Form nach; d. h. ich kann mir des Mannichfaltigen in der Vorſtellung bewuſst ſeyn. Der Materie nach kann aber die Deutlichkeit abnehmen, wenn der Grad des Bewuſstſeyns kleiner wird. Dieſes iſt der Fall mit abſtracten Vorſtellungen (L. 43. f.).

7. Die Deutlichkeit ſelbſt kann eine zwiefache ſeyn:

a. eine ſinnliche. Dieſe beſtehet in dem Bewuſstſeyn des Mannichfaltigen in der Anſchauung oder der Sinnendeutlichkeit. Ich ſehe z. B. die Milchſtraſse als einen weiſslichen Streifen; die Lichtſtrahlen von den einzelnen in demſelben befindlichen Sternen müſſen nothwendig in mein Auge gekommen ſeyn. Aber die Vorſtellung davon war nur klar, und wird durch das Teleſkop erſt deutlich, weil ich erſt durch daſſelbe die einzelnen in jenem Milchſtreifen enthaltenen Sterne erblicke (L. 44.);

b. eine intellectuelle. Dieſe beſtehet in dem Bewuſstſeyn des Mannichfaltigen in den Begriffen oder der Verſtandesdeutlichkeit. So ſind z. B. in dem Begriffe der Tugend als Merkmahle enthalten α) der Begriff der Freiheit; β) der Begriff der Anhänglichkeit an Regeln (der Pflicht), γ) der Begriff von Ueberwältigung der widerſtreitenden Neigungen. Löſen

griff in ſeine Beſtandtheile auf,

ſo heiſst das die Analyſe, wodurch er deutlich gemacht wird, und die Begriffe nicht der Materie, ſondern nur der Form nach verbeſſert werden (L. 44).

Kant Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. I. Buch. I. Abſchnitt. S. 376.

Deſſ. Logik. Einl. V. S. 40. ff.

Perſon,

ſ. Perſonalität.

Perſonalität,

Persönlichkeit; (*perſonalitas*, *perſonalité*). Die Beſchaffenheit eines Weſens, daſs es in ſeiner Vorſtellung das Ich haben kann (A. 3.) ſ. Ich. Dieſe Perſönlichkeit, durch welche ſich derjenige, der ſie beſitzt, als ein abſolutes Subject, d. i. keinem andern Weſen anhängendes oder inhärirendes, folglich unabhängiges Weſen, denkt, hat der Menſch, und heiſst darum eine Perſon. Er iſt dadurch über alle andere auf Erden lebende Weſen, die alle dieſer Vorſtellung nicht fähig ſind, unendlich erhoben. Man kann aber dieſe Perſönlichkeit des Menſchen in verſchiedener Rückſicht betrachten, wodurch ſie auch verſchiedene Beſtimmungen und Namen bekömmt.

1. Moraliſche Perſönlichkeit (*perſonalitas moralis*, *perſonalité morale*). Die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur, doch zugleich als ein Vermögen eines Weſens betrachtet, welches eigenthümlichen, nehmlich von ſeiner eigenen Vernunft gegebnen, praktiſchen Geſetzen unter-

worfen iſt, ſo fern ſie zugleich zur intelligibeln Welt gehört (P. 155. K. XXII.). Die moraliſche Perſönlichkeit iſt alſo die Modification des Ich in der Vorſtellung eines Weſens, daſs, wenn auch alles, was an dieſes Ich geknüpft iſt, als etwas, was ihm zugehört, Erkenntniſs und Handlung, den Geſetzen, und folglich dem daraus entſpringenden Mechanismus, der ganzen Natur unterworfen iſt, es ſich dennoch in Anſehung ſeines Wollens und der Beſtimmungsgründe ſeiner Handlungen als frei betrachtet, oder ſo, daſs es das, was es thut, nicht, durch die Naturgeſetze gezwungen, thun muſs. Nun iſt dieſe Freiheit der Handlungen nicht Geſetzloſigkeit derſelben, welches wider die Vernunft wäre, ſondern nur Unabhängigkeit der Handlungen von den Naturgeſetzen, nicht von allen Geſetzen überhaupt. Die Geſetze, von denen die Handlungen abhängen, ſind die moraliſchen Geſetze, welche, da es darauf ankömmt, daſs ſie das Ich hat befolgen wollen, oder nicht, ihm eigenthümliche, von ſeiner eigenen Vernunft gegebene (reine praktiſche) Geſetze ſind. Denn hätte ſie ihm ein Anderer gegeben, ſo betrifft die moraliſche Beurtheilung ſeiner Selbſt doch immer die Frage, ob er ſie habe wollen befolgen, alſo was er ſich ſelbſt für Geſetze gegeben habe. Und ſo iſt die moraliſche Perſönlichkeit die Beſchaffenheit eines Weſens, daſs ſein Ich wenigſtens nicht bloſs Naturgeſetzen, ſondern ſolchen Geſetzen, die es ſich ſelbſt giebt, und die eben darum reine praktiſche heiſsen, unterworfen iſt. Gehört nun die Perſon zur Sinnlichkeit, d. h. iſt ſie den Naturgeſetzen unterworfen, ſo gehört ſie doch als moraliſche Perſon nicht dazu, ſondern zu einer Welt, in der nicht Naturnothwendigkeit, ſondern Freiheit von derſelben die Handlungen möglich macht. Dies iſt alſo eine nichtſinnliche oder intelligibele Welt, oder eine ſolche, die wir uns als eine Welt der Dinge an

ſich denken müſſen, in der allein die Perſonen ihrer eigenen Perſönlichkeit unterworfen ſeyn können. Dies iſt aber freilich nur möglich, in ſo fern die Perſon als ſinnliches Weſen Erſcheinung, als moraliſches Weſen aber ein, obwohl für unſere Erkenntniſs unzugängliches, Ding an ſich oder intelligibeles Weſen iſt. Denn nur ſo iſt es wenigſtens denkbar, wie etwas, das den unwiderſtehlich zwingenden Naturgeſetzen unterworfen iſt, ſich dennoch als frei beurtheilen kann, nehmlich weil es jenes nur in der Erſcheinung, dieſes aber an ſich iſt (M. II. 288.). S. Heiligkeit und Mechanismus der Natur.

Durch dieſe Perſönlichkeit ſind die Menſchen und überhaupt die vernünftigen Weſen in der Welt Zwecke an ſich ſelbſt, nicht bloſs Mittel zum beliebigen Gebrauch für dieſen oder jenen Willen; ſondern müſſen in allen ihren, ſowohl auf ſich ſelbſt, als auch auf andere vernünftige Weſen gerichteten Handlungen jederzeit zugleich als Zweck betrachtet werden. Denn da ſie von ihren eigenen Geſetzen, und ſo von ihrem eigenen (moraliſchen) Willen abhängen, ſo können ſie auch nicht bloſs der Abſicht eines andern Weſens unterworfen ſeyn (ſ. Endzweck, 11.). Und ſo beſtehet alſo die moraliſche Perſönlichkeit in der hohen Würde, daſs diejenigen, die ſie beſitzen, von Andern, ja auch von ſich ſelbſt, und ſogar von dem göttlichen Weſen, nie bloſs als Mittel wozu, ſondern zugleich als Zweck an ſich ſelbſt, nach den Geſetzen der Moralität, zu gebrauchen ſind (P. 156.). Dinge, die bloſs Mittel wozu ſind, heiſſen Sachen, dergleichen die vernunftloſen Thiere ſind, mit denen man, weil ſie keine Perſönlichkeit haben, in Anſehung ihrer (obwohl nicht in Anſehung ſeiner ſelbſt) nach Belieben ſchalten und walten kann (A. 3.). Vernünftige Weſen hingegen werden Perſonen genannt,

ihre Natur ſie ſchon als Zwecke an ſich ſelbſt, d. i. als etwas, das nicht bloſs als Mittel gebraucht werden darf, auszeichnet. Dieſe, alle Willkühr einſchränkende und Achtung erweckende Idee der moraliſchen Perſönlichkeit, worin der hohe Rang, die eigenthümliche Würde *) des Menſchen beſteht, dadurch er ſich über alle andere Weltweſen, die nicht Menſchen ſind, erhebt, und die uns unſre Beſtimmung zur Moralität vor Augen ſtellt, aber auch zugleich, durch Erweckung unſrer Aufmerkſamkeit auf den Mangel der Angemeſſenheit unſeres Verhaltens in Anſehung derſelben, unſern Eigendünkel niederſchlägt, iſt ſelbſt der gemeinſten Menſchenvernunft natürlich und leicht bemerklich. Ein auch nur mittelmäſsig ehrlicher Mann hat gewiſs zuweilen eine unſchädliche und wohl gar nützliche Lüge bloſs darum unterlaſſen, um ſich in Geheim in ſeinen eigenen Augen nicht verachten zu dürfen; einen rechtſchaffenen Mann hält im gröſsten Unglück des Lebens das Bewuſstſeyn aufrecht, daſs er doch die Würde der Menſchheit in ſeiner Perſon erhalten und den innern Anblick der Selbſtprüfung nicht zu ſcheuen Urſache habe. Der Menſch iſt es ſich alſo bewuſst, daſs ſein Wille unabhängig vom Einfluſs des Nutzens und der ſinnlichen Triebfedern, und über die Unfälle des Sinnenlebens erhaben ſei, und dieſe Unabhängigkeit von dem Mechanismus der Natur iſt die moraliſche

*) Alle Gegenſtände der Neigungen haben nur einen bedingten Werth, denn, wenn die Neigungen und darauf gegründeten Bedürfniſſe nicht wären, ſo würde ihr Gegenſtand, weil die Bedingung wegfiele, ohne Werth ſeyn. Die Neigungen ſelbſt haben ebenfalls nur einen bedingten Werth, denn das vernünftige Weſen wünſcht davon ganz frei zu ſeyn. Alſo iſt der Werth aller durch unſre Handlungen zu erwerbenden Gegenſtände bedingt. Nur die moraliſche Perſon hat als ſolche einen unbedingten oder abſoluten Werth, d. h. eine Würde, weil ſie gar nicht wozu, ſondern Zweck an ſich iſt, und alſo keine Bedingung ihres Werths ſtatt hat (G. 65.).

Perſönlichkeit (G. 65. P. 156. f. M. H. 84. 290. T. 140.). S. Glückſeligkeit und Kriecherei, 4. f. Die moraliſche Perſönlichkeit iſt alſo die Idee der Menſchheit ganz intellectuell betrachtet (ſ. Menſch, 2.). Ganz intellectuell heiſst unabhängig von phyſiſchen Beſtimmungen, alſo mit Abſtraction von aller ſinnlichen Beſchaffenheit, durch die das Weſen auch als Erſcheinung im Felde der Erfahrung exiſtiren mag. Wenn wir alſo es uns zur Maxime machen, bloſs aus Achtung für das moraliſche Geſetz, als einer für ſich hinreichenden Triebfeder der Willkühr, zu handeln, ſo ſind wir in ſo fern unabhängig vom Mechanismus der Natur, und handeln als moraliſche Perſonen; und der in uns liegende Grund davon, der uns dies möglich macht, iſt nicht die Perſönlichkeit ſelbſt, ſondern ein Zuſatz zu derſelben, welcher die Anlage zur Perſönlichkeit genannt werden kann (R. 18. f.). Eine moraliſche Perſon iſt alſo ein ſolches Weſen, deſſen Handlungen einer Zurechnung fähig ſind, eben weil es nicht durch den Naturmechanismus dazu gezwungen iſt, und in ſo fern keinen andern Geſetzen unterworfen ſeyn kann, als ſolchen, die es (entweder allein, oder wenigſtens zugleich mit Andern) ſich ſelbſt giebt (K. XXII.). S. Kategorie, 70. S. 602. Aus dieſer Stelle ſieht man, daſs der Begriff der moraliſchen Perſönlichkeit eigentlich der des Guten als Subſtanz betrachtet iſt, d. i. die Kategorie der praktiſchen Vernunft, durch welche die Cauſalität der Freiheit als Subſtanz gedacht wird, welches (ſ. Perſönlichkeit tranſcendentale) allerdings, obwohl nur praktiſche Realität hat. Das Moralgeſetz nöthigt uns, wenn wir es befolgen, uns als moraliſche Selbſtſtändigkeiten zu beurtheilen, die unabhängig von allen andern, als moraliſchen Weſen, für ſich beſtehen

2. Pſychologiſche Perſönlichkeit (*perſonalitas pſychologica, perſonalité pſychologique*), ſ. Ich, 8. c. und 15. Sie iſt hiernach bloſs das Vermögen, ſich in den verſchiedenen Zuſtänden ſeines Daſeyns der Identität ſeiner ſelbſt bewuſst zu werden (K. XXII.).

3. Transſcendentale Perſönlichkeit (*perſonalitas transſcendentalis, perſonalité transſcendentale*), die Einheit des Subjects (das uns übrigens unbekannt iſt), in deſſen Beſtimmungen eine durchgängige Verknüpfung durch Apperception iſt (1. C. 365.). D. h. die zu aller Erkenntniſs unentbehrliche und ihr ſtets zum Grunde liegende Vorſtellung, daſs es nur ein Subject, nicht viele ſind, deſſen Gedanken, Gefühle, Anſchauungen u. ſ. w. durchs Selbſtbewuſstſeyn alle durchgängig ſo mit einander verknüpft ſind, daſs ſie durch dieſe Einheit des Subjects und die dadurch mögliche Verknüpfung Ein Ganzes ausmachen. Da nun alles Denken und alle Erkenntniſs erſt dadurch möglich wird, folglich auch alle Erkenntniſs *a priori*, ſo heiſst dieſe *a priori* entſpringende Vorſtellung der Perſönlichkeit transſcendental. Man lernt durch ſie nicht etwa die Beſchaffenheit des denkenden Subjects, als eines Dinges an ſich, kennen; ſondern es iſt nur zum Denken und Erkennen, ja auch zum moraliſchen Wollen überhaupt nöthige und auch hinreichende Grundvorſtellung. Man kann auch das denkende Subject Seele nennen, und darunter alſo dieſes transſcendentale Subject verſtehen, d. i. das Denkende, welches ich mit dem Ich bezeichne, als ein Ding an ſich ſelbſt, von dem ich aber nicht einmal ſein Daſeyn erkenne, ſondern das ich bloſs zum Behuf der Erkenntniſs mir als ein ſolches vorſtellen muſs. (1. C. 365. f.). Die transſcendentale Perſönlichkeit iſt alſo die Vorſtellung von dem trans-

ſcendentalen Subſtratum alles Denkens, oder aller innern Erſcheinungen, welche als Beſtimmungen deſſelben gedacht werden. Man denkt ſich darunter eine ſelbſtſtändige und bei allem möglichen Wechſel ihres Zuſtandes beharrliche Exiſtenz der denkenden Natur (1. C. 383.). Dieſe Vorſtellung iſt zur Möglichkeit der Erſcheinungen des innern Sinnes nothwendig, aber die Realität derſelben auſser dem Felde der Erfahrung, d. i. daſs es eine Seele als Ding an ſich ſelbſt gebe, zu zeigen, iſt unmöglich. Uebrigens iſt der Begriff der Perſonalität in ſo vielen Bedeutungen gebräuchlich als das Ich, ſ. Ich, 16., und die transſcendentale im Grunde mit der pſychologiſchen und logiſchen einerlei; nur daſs, wenn wir ſie die transſcendentale nennen, dabei gedacht wird, daſs ſie das Subſtrat alles Denkens bedeutet, oder der Grund aller Gedanken, welcher zwar als Ding an ſich gedacht wird, aber ſolches, ſelbſt ſeinem Daſeyn nach, unerforſchlich iſt und ſeyn muſs, weil jede Erkenntniſs deſſelben daſſelbe immer wieder vorausſetzen, und alſo einen Cirkel enthalten würde. Nennen wir ſie die pſychologiſche, ſo denken wir daran, daſs die Perſon, bei allen Veränderungen, die ihr zuſtoſsen mögen, eine und dieſelbe Perſon iſt, und nennen wir ſie die logiſche, ſo denken wir daran, daſs ein und daſſelbe Subject allem Denken zum Grunde liegt. Die moraliſche Perſönlichkeit iſt ein Begriff von der Perſönlichkeit, die nicht bloſs als eine (transſcendentale) bloſs zum Erkennen dienende urſprüngliche Vorſtellung, ſondern als eine ſolche gedacht wird, die durchs Moralgeſetz realiſirt wird oder einen Gegenſtand hat. Denn was als Zweck an ſich ſoll behandelt werden, und worauf ſich andre Dinge bloſs als Mittel beziehen, das muſs nothwendig ſelbſt als Etwas, als ein wirklicher Gegenſtand, wenn gleich nicht erkannt, doch angenommen werden. Und ſo realiſirt die praktiſche Vernunft das Subſtrat des Den-

kens, oder behandelt es (die Seele) als ein intelligibeles Weſen (Geiſt), und wir ſind vernünftiger Weiſe als moraliſche Weſen genöthigt, an einen Geiſt (intelligibeles Subſtrat) des Menſchen zu glauben.

Perſonificiren,

ſ. Hypoſtaſiren.

Pfaffenthum,

ſ. Afterdienſt, 14., und Kirchenglaube, 7. b.

Pflicht,

(καδικον*), *officium*, *devoir*). K. hat den Begriff der Pflicht, der den eines an ſich guten Willens unter gewiſſen ſubjectiven Einſchränkungen und Hinderniſſen enthält, auf folgende Art entwickelt (G. 8. M. II, 22.).

1. Pflichtwidrige Handlungen können nicht aus Pflicht geſchehen, folglich braucht man bei der Entwickelung des Pflichtbegriffs auf ſie keine Rückſicht zu nehmen, auch nicht auf pflichtmäſsige Handlungen, die Menſchen aus Neigung zu etwas anderm ausüben, denn da läſst ſich leicht unterſcheiden, ob die Handlung aus Pflicht oder aus ſelbſtſüchtiger Abſicht geſchehen ſei. Weit ſchwerer iſt dieſer Unterſchied zu bemerken, wo die Handlung pflichtmäſsig iſt, und das Subject überdem noch unmittelbare Neigung zu ihr hat.

*) Cicero ad Att. l. XVI. ep. 14.

Z. B. es ist pflichtmäfsig, dafs der Krämer seine unerfahrnen Käufer nicht übertheuere, und der kluge (auf seinen Nutzen bedachte) Kaufmann thut dieses auch nicht, wenn bei ihm viel Verkehr ist. Man wird also ehrlich bedienet; darum hat aber der Kaufmann nicht aus Pflicht und Grundsätzen der Ehrlichkeit so verfahren, sondern sein Vortheil erforderte es. Also war die Handlung weder aus Pflicht, noch aus unmittelbarer Neigung, sondern blofs aus Neigung wozu anderm, in eigennütziger Absicht, geschehen (G. 8. M. II, 23.). Die Menschen bewahren ihr Leben zwar pflichtmäfsig, wenn sie es aber aus Liebe zum Leben oder aus Furcht vor dem Tode thun, nicht aus Pflicht. Wer aber sein Leben hafst und den Tod wünscht, und dennoch sein Leben bewahrt (vorausgesetzt, dafs ihn nicht etwa die Idee eines zukünftigen vergeltenden Zustandes nach dem Tode bestimmt), der kann es nur aus Pflicht thun, nicht weil er am Leben den mindesten Geschmack findet (M. II, 24. G. 9. P. 157.) Wohlthätig seyn, wo man kann, ist Pflicht. Es giebt aber auch manche so theilnehmend gestimmte Seelen, dafs sie ein inneres Vergnügen daran finden, Freude um sich her zu verbreiten, und Andrer Zufriedenheit zu bewirken. Aber Handlungen aus solcher Gemüthsstimmung haben keinen sittlichen Werth, sondern gehen mit Handlungen aus andern Neigungen zu gleichen Paaren, z. B. mit Handlungen aus der Neigung zur Ehre, die gerade nicht Hochschätzung verdienen. Denn der Maxime, solche Handlungen zur Befriedigung einer Neigung zu thun, fehlt der sittliche Gehalt, nehmlich dafs sie (nicht aus Neigung, sondern) aus Pflicht geschehen. Gesetzt aber, das Gemüth jenes Menschenfreundes, der so gern Freude um sich her verbreitet, sei von eigenem Gram umwölkt, der alle Theilnehmung an andrer Schicksal auslöfche, er hätte immer noch das Vermögen, andern Noth-

leidenden wohlzuthun, aber fremde Noth rühre ihn nicht, weil er mit seiner eigenen genug beschäftigt sei. Reisst sich nun dieser Mann dennoch aus dieser tödtlichen Unempfindlichkeit heraus, und thut eine wohlthätige Handlung, so geschieht sie (wenn ihn nicht die Hoffnung eines künftigen Lebens oder die Furcht vor demselben dazu bestimmt) aus Pflicht, und alsdann hat diese Handlung ächt moralischen Werth. Noch mehr, gesetzt es sei Jemand von Temperament kalt und empfinde nichts bei fremder Noth. Würde ein solcher Mann darum keinen Quell zu Handlungen von höherm Werth, als Handlungen aus Temperament haben, finden? Allerdings! nehmlich, dass er wohlthue aus Pflicht (G. 10. f. M. II. 25.). S. Glückseligkeit, 19. Se. Sind ohne Zweifel auch die Schriftstellen zu verstehen, darin geboten wird, seinen Nächsten, selbst unsern Feind, zu lieben (d. i. ihm aus Pflicht wohlzuthun), z. B. Matth. 22, 39. und 5, 44. u. m. d. (M. II, 27.). S. Liebe.

2. Eine Handlung aus Pflicht hat also ihren moralischen Werth nicht in der beabsichteten Wirkung; sie muss ihn folglich in der Maxime und in dem Princip des Wollens haben, nach welchem die Handlung geschehen ist. Nicht was durch die Handlung gewirkt wird, sondern dass sie, ohne Rücksicht auf die Folgen, um eines gewissen Grundsatzes willen, gewollt wurde, macht sie moralisch gut, und ist der Grund, dass man sagt, sie sei aus Pflicht geschehen. Hieraus erhellet, dass die Absichten, die ausser den Handlungen liegen, ihnen keinen unbedingten und moralischen Werth ertheilen können; denn die Wirkungen der Handlungen, als Zwecke und Triebfedern derselben, können nichts moralisch gut machen. Worin kann also der Werth liegen, wenn er nicht in dem Wollen gewisser Wirkungen liegt, die man durch die Handlungen hervorbringen will, oder, welches dasselbe ist, in den Folgen

der Handlungen? Er kann in nichts anderm liegen, als im Princip des Willens, oder in dem Grundſatz, der das Subject zum Wollen beſtimmt, die Zwecke, die durch die Handlung bewirkt werden können, mögen ſeyn, was ſie wollen. Denn der Wille iſt mitten inne zwiſchen ſeinem Princip *a priori* (dem moraliſchen Grundſatz) und zwiſchen ſeiner Triebfeder *a poſteriori* (der Wirkung einer Handlung wegen der Neigung zu dieſer Wirkung). Das Princip *a priori* iſt formal, d. i. es betrifft die durch die Vernunft beſtimmte Art und Weiſe der Handlung überhaupt, daſs ſie nehmlich um einer Maxime, oder einer gewiſſen Beſchaffenheit der Handlung, willen geſchehe; die Triebfeder *a poſteriori* hingegen iſt material, d. i. ſie treibt zur Handlung an durch die Vorſtellung, daſs ein gewiſſes Bedürfniſs dadurch werde befriedigt werden. Da nun eine Handlung aus Pflicht nicht aus einem ſolchen materiellen Princip entſpringt, ſo muſs ſie aus einem formellen Princip geſchehen (G. 13. M. II. 28.).

3. Hieraus folgt nun, daſs Pflicht die (objective*) oder durch die Vernunft aufgelegte, praktiſche oder auf einem Willen beruhende) Nothwendigkeit einer Handlung aus reiner Achtung fürs (praktiſche) Geſetz iſt**); denn Achtung kann man weder für die Wirkung der Handlung haben, noch für die Neigung wozu. Wenn die Handlung alſo aus Pflicht geſchehen ſoll, ſo kann den

*) Die objective moraliſche Nothwendigkeit iſt, daſs das Subject um des Geſetzes willen nicht anders ſoll; die ſubjective, daſs es um der Pflicht willen nicht anders kann; die erſtere iſt Pflicht, die andere Bedürfniſs. S. Bedürfniſs, Gewiſſen 7. und Glaubensſache, 11.

**) Oder aus Verbindlichkeit, denn dieſe iſt die Unterwerfung unter ein unbedingt gebietendes Geſetz (G. 86.).

Willen bloſs das Geſetz und die Achtung für daſſelbe beſtimmen, mithin die Maxime, dem Geſetze Folge zu leiſten, wodurch alle Willensbeſtimmung aus Neigung (in ſo fern die Handlung aus Pflicht geſchehen ſoll) ausgeſchloſſen wird. (G. 14. f. P. 151. M. II, 26. T. 171.). Daſs der moraliſche Werth einer Handlung nicht in der daraus erwarteten Wirkung liegen könne, folgt auch daraus, daſs es gar nicht den Willen eines vernünftigen Weſens bedürfte, dieſe Wirkung hervorzubringen, wenn nur alles allein an dieſer Wirkung gelegen wäre. Allein die Vorſtellung des Geſetzes, und das Handeln um dieſes Geſetzes willen kann nur im vernünftigen Weſen ſtatt finden, und hierin allein kann alſo nur das ſittlich Gute liegen (M. II. 30. G. 15.). Ja, da der Wille, wenn die Handlung aus Pflicht geſchehen ſoll, nicht durch Antriebe dazu beſtimmt werden muſs, wie wir geſehen haben, ſo bleibt nichts übrig, was ihn noch beſtimmen könnte, als die allgemeine Geſetzmäſsigkeit der Handlungen überhaupt, welche folglich dem Willen zum Princip dienen ſoll, d. i. ich ſoll nach einer geſetzmäſsigen Maxime, und zwar darum, weil ſie geſetzmäſsig iſt, handeln. Folglich heiſst der oberſte Grundſatz der Sittenlehre ſo: handle nach einer Maxime, von der du wollen kannſt, daſs ſie als allgemeines Geſetz gelte. Jede Maxime, die ſich hierzu nicht qualificirt, iſt der Moral zuwider (M. II, 31. G. 17. b. K. XXVI.). Ein Beiſpiel hierzu ſ. in dem Art. Klüglich. S. auch Imperativ, kategoriſcher, und Moralität. Die Pflicht hat alſo in ihrem Begriff Nothwendigkeit der Handlung, welche bei einem bedürftigen und eingeſchränkten Weſen praktiſche (durch einen Willen mögliche) Nöthigung (Zwang) iſt, weil ſie die Neigung ausſchlieſst, ja derſelben entgegen ſeyn kann; d. i. das Subject, welches aus Pflicht handelt, beſtimmt ſich auch

zu Handlungen, die von ihm ungern (mit Widerstand seiner Neigung, wogegen er sich eben nöthigt oder zwingt), aber doch stets mit Selbstbilligung geschehen; es unterwirft seine freie Willkühr dem Zwange durchs Gesetz, d. h. zwingt sich selbst, zu thun, was das Gesetz gebietet (M. II, 102. 278. G. 76. P. 143. T. 213. 46.); s. Achtung, 5. und 13. Und so sehen wir nun, wie der Begriff der Pflicht den eines an sich (nicht wozu, zu einer Wirkung) guten Willens (der durch das ihm beiwohnende Handlungsprincip gut ist) einschliesst, doch unter den subjectiven (im Subject vorauszusetzenden) Einschränkungen und Hindernissen (nehmlich der Neigungen), ohne welche der Wille die gesetzmässige Handlung (wie dies bei Gott der Fall ist) von selbst wollen, und sich nicht praktisch dazu nöthigen dürfte, d. h. seine Handlungen würden dann gar nicht die Beschaffenheit haben können, dass sie aus Pflicht geschähen. Die Antriebe der Natur enthalten nehmlich Hindernisse der Pflichtvollziehung im Gemüth des Menschen und (zum Theil mächtig) widerstrebende Kräfte, die der Wille um des Gesetzes willen besiegt, wenn die Handlung aus Pflicht geschieht (T. 3.).

4. Wir haben den Begriff der Pflicht aus dem gemeinen Gebrauche unsrer praktischen Vernunft gezogen; daraus ist aber keineswegs zu schliessen, als sei er ein Erfahrungsbegriff, oder als hätten wir ihn als einen solchen behandelt. Die Erfahrung vom Thun und Lassen der Menschen lehrt vielmehr, dass der Pflichtbegriff gar kein Erfahrungsbegriff seyn kann; indem zwar manches der Pflicht gemäss, aber darum doch noch nicht aus Pflicht geschieht, ja dass wir sogar nicht genau erforschen können, ob eine Handlung bloss aus Pflicht geschehen sei. In der That ist es schlechterdings unmöglich, selbst

durch die angestrengteste Prüfung, völlig hinter die geheimen Triebfedern einer Handlung zu kommen, weil die innern Principien derselben nicht erscheinen. Daher hat es auch zu aller Zeit Philosophen gegeben, welche die Wirklichkeit der moralischen Gesinnung bei den menschlichen Handlungen schlechterdings abgeleugnet haben. Diesen Philosophen thut man daher einen grosen Dienst, wenn man ihnen einräumt, dass der Begriff der Pflicht aus der Erfahrung gezogen werden müsse. In der Erfahrung spielt nehmlich die Selbstsucht eine gröfsere Rolle, als die Pflicht. Nur die klare Ueberzeugung davon, dass wenn die Erfüllung der Pflicht auch in der Erfahrung nirgends angetroffen werde, sie darum doch in der Vernunft liege und uns gebiete und verbinde, kann uns für den gänzlichen Abfall von der Pflicht bewahren (G. 25. ff. M. II, 37. 38.).

5. Der Begriff der Pflicht ist eigentlich eine Kategorie der praktischen Vernunft oder des Handelns (s. Kategorie, 70.). Wir haben nehmlich in unserm Verstande die Kategorie der Wirklichkeit oder des Daseyns, was nun durch Freiheit des Willens, oder Causalität der praktischen Vernunft, wirklich ist, ist das wirkliche oder vorhandene, existirende, daseyende Gute, und heisst Pflicht. Alles, was durch Freiheit des Willens da ist, muss Begehrung und also Handlung seyn; die Beschaffenheit der Begehrung und folglich auch der Handlung, dass sie durch Freiheit des Willens da ist, heisst Pflicht. Wir kommen hier auf einen weitern Begriff der Pflicht, als der ist, den wir bisher aus dem Gebrauch unsrer praktischen Vernunft gezogen haben, und der eigentlich blos der ethische Pflichtbegriff war, d. h. der Begriff, der zur Moralität gehört, so dass die Gesetze, um derentwillen die Handlung geschieht, Moralgesetze sind, oder solche, welche den Menschen

überhaupt, nicht bloſs dieſen oder jenen Menſchen gebieten. Wir können eine Handlung, nach ihrem Daſeyn, nicht in der Natur, denn hiernach iſt ſie eine phyſiſche Wirkung, die in die Sinne fällt, ſondern durch eine, vermittelſt eines freien Willens wirkende, Urſache betrachten. Dieſes moraliſche Daſeyn, und ſein Entgegengeſetztes, das moraliſche Nichtſeyn, iſt eine Freiheitskategorie der Modalität, und beſtimmt die Beſchaffenheit der Handlung und der Begehrung, aus welcher ſie entſpringt, in Beziehung auf den Imperativ, der den Willen beſtimmt. Das Daſeyn iſt alſo hier nicht ein Daſeyn in der Natur, welches in einem Object angeſchauet wird, das da iſt, ſondern ein Daſeyn in dem Willen, es iſt die Wirklichkeit des Begehrens und Wollens eines Subjects, das einen freien Willen hat, welche Wirklichkeit ihre Realität in dem Imperativ hat, der in dem Willen vorhanden iſt, obwohl die Handlung, die man von dieſer realen Willensbeſtimmung erwarten möchte, nicht immer in der Natur wirklich wird; weil es an der phyſiſchen Cauſalität dazu fehlt, oder auch eine andere reale, jener entgegen wirkende Willensbeſtimmung ſie mehr oder weniger, oder wohl ganz aufhebt. Die Pflicht iſt hiernach die Willensbeſtimmung zu einer Handlung, deren Imperativ aſſertoriſch iſt. Das Wort Pflicht wird alſo hier nicht bloſs in moraliſcher Bedeutung genommen, und eben ſo wenig folglich das ihr Entgegengeſetzte, oder das Pflichtwidrige. Pflicht bedeutet das, was mit einem in der Vernunft überhaupt wirklich liegenden Geſetz in Einſtimmung iſt; Pflichtwidrig iſt das, was mit einem ſolchen Geſetz in Widerſtreit iſt (P. 21. *)). Unter dem in der Vernunft überhaupt liegenden Geſetz iſt hier nicht eben ein Moralgeſetz zu verſtehen, denn das wäre nur ein ſpecieller Fall und gäbe die moraliſche Pflicht; ſondern jedes Geſetz, das eine Handlung vorſchreibt, ei-

gentlich anräth, wodurch ein wirklicher Zweck des Subjects erreicht wird. Und da kann man ſagen, da das Subject den Zweck will, ſo will es auch das Mittel, die Handlung, allein andre Willensbeſtimmungen können ihr entgegen ſtehen, und demnach die Handlung verhindern. In dieſem Sinne ſpricht man von der Pflicht des Redners, des Muſikers u. ſ. w. und verſtehet darunter, daſs ein Menſch als Redner und Muſiker ſo oder ſo handelt, vorausgeſetzt, daſs er die Zwecke des Redners und Muſikers, und die Mittel dazu kennt und in ſeiner (phyſiſchen oder moraliſchen) Gewalt hat. So heiſst es in dem, dem Cicero zugeſchriebenen, Buche an den Herennius (*Lib. I. c.* 2.): Es iſt die Pflicht des Redners (*oratoris officium*), daſs er, zur Ueberzeugung der Zuhörer, ſo weit es ihm nach ſeiner eigenen möglich iſt, über die Dinge reden könne, die durch Sitten und Geſetze für das bürgerliche Leben eingeführt ſind. – Hier iſt nicht von moraliſcher Pflicht die Rede; denn der Redner, der dieſer Pflicht nicht nachkömmt, erreicht bloſs nicht die Zwecke der Redekunſt, die doch des Redners Zwecke ſind, er muſs alſo eigentlich auch jenes Mittel wollen; daſs er aber dieſer Pflicht nicht nachkömmt, rührt davon her, daſs er auch vieles andere will, das jenem entgegen ſteht, oder daſs er es nicht in ſeiner phyſiſchen Gewalt hat (es ihm an Kenntniſſen oder Rednertalent fehlt), und es iſt darum noch nichts moraliſch Böſes. Erſt dann wird dieſe Unterlaſſung einer Rednerpflicht auch etwas moraliſch Böſes, wenn ſie aus moraliſchem Unvermögen, welches mit dem moraliſchen Nichtwollen einerlei iſt, entſpringt, d. i. wenn die der Willensbeſtimmung entgegen wirkende Willensbeſtimmung wider eine moraliſche Pflicht iſt, in welchem Fall aber die Uebertretung der Rednerpflicht bloſs darum, nicht aber an ſich, etwas moraliſch Böſes iſt. Kurz der Beſtimmungsgrund des Willens des Redners ſteht in

Anſehung jener Vorſchrift unter der Kategorie der Wirklichkeit (ſ. Imperativ, bedingter).

6. Es giebt aber noch einen eigenen Pflichtbegriff, der eine Kategorie der praktiſchen Vernunft oder des Handelns iſt, nehmlich den der vollkommenen und unvollkommenen Pflicht. Wir haben nehmlich in unſerm Verſtande auch die Kategorie der Nothwendigkeit; was nun durch Freiheit des Willens oder Cauſalität der praktiſchen Vernunft nothwendig iſt, iſt das nothwendige Gute, und heiſst vollkommene Pflicht. Die Beſchaffenheit einer Begehrung alſo, und folglich auch der durch ſie möglichen Handlung, daſs ſie durch Freiheit des Willens nothwendig iſt, heiſst vollkommene Pflicht. Wir können eine Handlung, nach ihrer Nothwendigkeit oder Zufälligkeit, nicht der phyſiſchen, denn nach dieſer iſt das Gegentheil derſelben in der Natur unmöglich oder möglich, ſondern der praktiſchen (moraliſchen, im weitern Sinne des Worts, d. i. auf einem Willen beruhenden) betrachten. Dieſe moraliſche Nothwendigkeit, und ihr Entgegengeſetztes, die moraliſche Zufälligkeit, iſt ebenfalls eine Freiheitskategorie der Modalität. Die moraliſche Nothwendigkeit iſt die Nothwendigkeit des Begehrens und Wollens eines Subjects, das einen freien Willen hat; welche Nothwendigkeit ihre Realität in dem Imperativ hat, der in dem Willen vorhanden iſt, obwohl die moraliſch nothwendige Handlung, die darum nicht phyſiſch nothwendig iſt, nicht immer einmal phyſiſch wirklich wird. Hiernach iſt nun die vollkommene Pflicht die Willensbeſtimmung zu einer Handlung, deren Imperativ apodiktiſch iſt. Nun giebt es aber keinen andern apodiktiſchen Imperativ als den des Moralgeſetzes (ſ. Imperativ, apodiktiſcher), alſo

giebt es auch nur moraliſche vollkommene Pflichten. Unvollkommene Pflichten aber, das ſind ſolche, deren Imperativ nicht mit Nothwendigkeit, ſondern mit Zufälligkeit, gebietet, oder vorſchreibt, giebt es auch von andrer Art. So ſagt man z. B., von einem Philoſophen fordert man, daſs er Wahrheit lehre, das iſt ſeine Pflicht, nicht eine moraliſche (apodiktiſche), ſondern eine Philoſophenpflicht, obwohl er auch unmoraliſch handelt, nicht als Philoſoph, ſondern als moraliſches Weſen, wenn er andre moraliſche Weſen abſichtlich täuſcht; aber es iſt verdienſtlich, wenn er dieſe Wahrheit auch lichtvoll und auf eine angenehme Art vorträgt. Dieſes Verdienſtliche heiſst, es iſt eine Pflicht, die er als Philoſoph erfüllen kann und auch nicht; es gehört nicht als Mittel zu ſeinem Zweck, und noch weniger fordert es ſeine praktiſche Vernunft mit Nothwendigkeit von ihm, oder macht es ihm zu einer ſolchen moraliſchen Pflicht, die er nie übertreten darf. Vollkommene Pflicht bedeutet alſo, was mit einem in der Vernunft nothwendig liegenden Geſetz in Einſtimmung iſt; unvollkommene Pflicht hingegen, was mit einem in der Vernunft überhaupt liegenden zufälligen Geſetz (einer Regel) in Einſtimmung iſt. Es iſt hier merkwürdig, daſs die unvollkommene Pflicht eigentlich nicht das iſt, was einem in der Vernunft nothwendig liegenden Geſetz widerſtreitet, (wie es bei den andern Kategorien, dem Erlaubten und Unerlaubten, der Pflicht und dem Pflichtwidrigen der Fall iſt), welches das Pflichtwidrige einer vollkommenen Pflicht ſeyn würde. Allein da dieſes Pflichtwidrige nicht mit Nothwendigkeit verknüpft, obwohl wirklich iſt, ſo gehört es zur Kategorie der Wirklichkeit oder des Daſeyns, und es macht keinen Unterſchied in der Modalitätsbeſtimmung des Pflichtwidrigen, ob es der nothwendigen oder der

zufälligen Pflicht, die als solche zugleich Pflicht (Willensbestimmung der Wirklichkeit), entgegengesetzt ist. Die Entgegensetzung liegt hier nicht in dem Pflichtbegriff, sondern in der damit verbundenen Nothwendigkeit und Zufälligkeit. S. Imperativ, apodiktischer und kategorischer.

7. Aus dem, was ich bisher gezeigt habe, kann man sehen, dass der Recensent von K. Crit. der prakt. Vern. in der Jenaer Literaturzeitung (1788. 3. B. S. 347.) sich irrt in den Bemerkungen, die er über die Tafel der Kategorien der Freiheit eingeschoben hat. Der Faden, nach dem die Kategorien der Modalität fortlaufen, ist ganz deutlich, denn es sind die Kategorien der Natur angewendet auf die Causalität durch Freiheit. Der Recensent aber hat übersehen, dass Kant (P. 116.) ausdrücklich sagt: dass diese Kategorien nur die praktische Vernunft überhaupt angehen, und so in ihrer Ordnung, von den moralisch noch unbestimmten, und sinnlich bedingten, zu denen, die, sinnlich unbedingt, blos durchs moralische Gesetz bestimmt sind, fortgehen. Der Recens. hält sie nehmlich alle für Kategorien der moralisch-praktischen Vernunft, die alle moralisch bestimmt und sinnlich unbedingt sind. Daher will er, dass die Kategorie der Pflicht und des Pflichtwidrigen heissen müsse, das Pflichtmäfsige oder Tugendhafte (das durch die Pflicht, nehmlich die moralische, wirklich bestimmte) und dessen Gegentheil. Allein das Pflichtmäfsige ist ja nicht mit dem Tugendhaften einerlei. Eine Handlung, die pflichtmäfsig ist, ist ja darum noch nicht tugendhaft; pflichtmäfsig ist die Handlung, wenn sie einer Pflicht gemäfs ist, tugendhaft aber ist sie, wenn sie aus Pflicht geschahe, weil sie mit Kampf und Selbstüberwindung verknüpft war. Allein weder die Pflichtmäfsigkeit noch Tugendhaftigkeit der Hand-

lung ist eine Modalität der Freiheit als einer Causalität, denn beide sind ja nicht *modi* der Causalität des freien Willens, in so fern derselbe durch die Vernunftvorstellung eines Gesetzes der Vernunft, in Beziehung auf die Modalität desselben, bestimmt wird. Die Pflichtmäfsigkeit oder Legalität ist ja die Beschaffenheit einer Handlung, welche nicht eben aus einer durch die Vernunftvorstellung eines Gesetzes gewirkten Willensbestimmung entspringt, sondern auch aus einer Willensbestimmung vermittelst des Gefühls entstanden seyn kann; die Tugendhaftigkeit ist aber eine Beschaffenheit der Gesinnung, betrifft den moralischen Zustand der Person und ist also die Kategorie der praktischen Causalität in Anwendung auf sinnlich bedingte moralische Wesen. Eben so ist die Heiligkeit dieselbe Kategorie in Anwendung auf Wesen, die nicht sinnlich bedingt sind. Das heifst, Tugend und Heiligkeit sind Prädicabilien der Kategorie des Zustandes einer Person, ihre Willensbestimmungen durch die Vernunftvorstellung des Gesetzes betreffend. Hieraus folgt nun auch, dafs es nicht statt der vollkommenen und unvollkommenen Pflicht heifsen müsse, das Heilige und das Unheilige, und dafs das erste nicht das bedeute, was in durchaus nothwendiger Uebereinstimmung mit dem moralischen Gesetze steht, weil es nichts als reiner Ausdruck desselben sei. Dies ist nehmlich eine Folge der Heiligkeit, nicht aber die Heiligkeit selbst. Noch weniger kann, wie wir gesehen haben, die Eintheilung in vollkommene und unvollkommene Pflicht zu den Kategorien der Quantität gehören, da diese Art der Pflichten ja auf der Modalität der Imperative beruhet.

Es sollen nun die verschiedenen Arten der Pflichten nach der Ordnung des Alphabets erklärt

8. Aeuſsere, äuſserliche Pflicht (*officium externum, devoir externe*), Verbindlichkeit zu äuſsern Handlungen (K. XVII.). Aeuſsere Handlungen, oder Handlungen des äuſsern Gebrauchs der Willkühr, ſind ſolche, die auf ein anderes Subject, auſser dem Handelnden, gehen. Die Verbindlichkeit dazu iſt, daſs ſie von einem freien Willen abhängen und ein kategoriſcher Imperativ der Vernunft ſie nothwendig macht. So iſt es eine äuſserliche Pflicht, ſein Vertragsmäſsiges Verſprechen zu halten; denn das Verſprechen anzunehmen, wurde durchs Gehör möglich, und das Halten deſſelben iſt ſichtbar. Solche äuſsere Pflichten giebt es ſowohl in der Ethik (Tugendlehre), als im Rechte; die Pflicht ſein Verſprechen zu halten ſelbſt gehört zu beiden; die Ethik fordert nehmlich dieſe Pflicht darum zu erfüllen, weil ſie Pflicht iſt, aber die Rechtslehre giebt dieſe Pflicht, weil ein äuſserer Zwang, als juridiſche Triebfeder ſie zu erfüllen, mit derſelben verbunden werden kann. Die Pflichten nach der rechtlichen Geſetzgebung können nur äuſsere ſeyn, weil dieſe Geſetzgebung nicht verlangt, daſs die Idee dieſer Pflichten für ſich ſelbſt Beſtimmungsgrund der Willkühr des Handelnden ſei, und es ihr alſo genug iſt, daſs die Handlung geſchehe, welches in die äuſsern Sinne fallen muſs. Da ſie aber doch einer für die Geſetze ſchicklichen Triebfeder bedarf, ſo kann ſie nur eine äuſsere mit dem Geſetze verbinden, nehmlich den äuſsern Zwang. Die ethiſche Geſetzgebung aber ſchlieſst die äuſsern Pflichten darum nicht aus, ſondern geht auf alle Pflichten überhaupt, nur daſs ſie auch bei den äuſsern Pflichten die Idee derſelben für ſich ſelbſt zum Beſtimmungsgrund der Willkühr des Handelnden macht (K. XV.). Die Pflichten des Wohlwollens ſind äuſsere Pflichten, aber ſie gehören bloſs zur Ethik, weil ihre Geſetzgebung nur innerlich ſeyn kann. Mit den Pflichten des Wohl-

wollens kann nehmlich kein äuſserer Zwang als Triebfeder verbunden werden, ſie können nur darum ausgeübt werden, weil ſie Pflichten ſind (K. XVII.). Aeuſsere Pflichten ſind einerlei mit den Pflichten gegen Andere (T. 64.), ſ. Pflicht gegen Andere.

9. Ausführbare Pflicht, ſ. Pflicht, immanente.

10. Bedingte Pflicht (*officium hypotheticum*, *devoir hypothetique ou conditionel*), eine Pflicht, welche nur unter einer Bedingung erfüllt werden ſoll. Eine ſolche Pflicht iſt die Menſchenliebe, welche nur unter gewiſſen Bedingungen ausgeübt werden ſoll, z. B. daſs die Rechte Anderer nicht darunter leiden (Z. 109.).

11. Begehungspflichten, ſ. Pflicht, poſitive.

12. Colliſion der Pflichten, ſ. Colliſion.

13. Pflicht der äuſsern Freiheit (*officium libertatis externae*, *devoir de la liberté externe*), eine Pflicht, welche bloſs auf ſolche äuſsere Handlungen geht, für die eine äuſsere Geſetzgebung möglich iſt. Die äuſsere Freiheit iſt ſo viel als die bloſse Freiheit im äuſsern Gebrauche der Willkühr, ſo fern ſie durch Vernunftgeſetze beſtimmt wird. Die Pflichten, die nun durch dieſe Vernunftgeſetze vorgeſchrieben werden, ſind die der äuſsern Freiheit. Sie müſſen nicht mit äuſsern Pflichten verwechſelt werden; denn alle Pflichten der äuſsern Freiheit ſind juridiſch, einige äuſsere Pflichten aber ſind ethiſch. Die Pflicht Verträge zu halten, iſt eine Pflicht der äuſsern Freiheit, denn ſie hängt auch von der äuſsern Geſetzgebung ab, oder

iſt juridiſch, welche zur Erfüllung derſelben zwingt; die Pflicht der Wohlthätigkeit iſt eine äuſsere Pflicht, denn ihre Erfüllung fällt in die Sinne, ob ſie wohl bloſs von der innern Geſetzgebung abhängt, oder ethiſch iſt, indem wir uns nur ſelbſt durch die Achtung fürs Geſetz dazu zwingen können. Alle Pflichten der äuſsern Freiheit ſind daher auch äuſsere Pflichten, aber nicht alle äuſsere Pflichten ſind auch Pflichten der äuſsern Freiheit. Daher ſind alle Pflichten der äuſsern Freiheit juridiſch, einige äuſsere Pflichten aber ſind ethiſch (T. 48.).

14. Einſchränkende Pflicht, ſ. Pflicht negative.

15. Enge, engere, ſtrenge Pflicht von enger Verbindlichkeit (*officium ſtrictum, devoir rigoureux*), diejenige, in welcher durch Sittengeſetz genau beſtimmt iſt, was und wie viel zu thun ſei. Durch die enge Pflicht iſt nicht bloſs die Maxime der Handlung, ſondern auch die Handlung ſelbſt beſtimmt (ſ. Pflicht, unnachlaſsliche). Ein Beiſpiel dieſer Pflicht findet man im Art. Gebrechlichkeit, 3. Die Rechtspflichten ſind von enger Verbindlichkeit, denn die Rechtsgeſetze gebieten nicht die Maxime der Handlungen, ſondern die Handlungen ſelbſt und zwar beſtimmen ſie dieſelben ſtrenge (präcis (G. 57. T. 20. f. 55. 91.*)).

16. Erweitern[illegible] Pflicht poſitive.

17. Ethiſche Pf[illegible] pflicht (*officium ethi[illegible]tis, virtus*, [illegible] Pflicht, [illegible] gebung [illegible] einen Zw[illegible]

gleich Pflicht ist, darum können diese Pflichten keiner äussern Gesetzgebung unterworfen seyn. Denn sich einen Zweck vorzusetzen, das kann durch keine äussere Gesetzgebung bewirkt werden, weil es ein innerer Act des Gemüths ist. Es können wohl äussere Handlungen geboten werden, die als Mittel zu diesem Zweck führen, aber dass das Subject bei diesen Handlungen auch ihren Zweck habe, kann Niemand wissen, als das Subject selbst. Bei der ethischen Pflicht ist es die Hauptsache, dass man sichs zum Zweck mache, die Absicht habe, sie zu erfüllen; die juridische Pflicht kann man auch aus Furcht erfüllen, weil die äussere Gesetzgebung nicht auf die Absicht gehen kann, sondern blos auf die Handlung (K. XLVII. XLIX.). Die ethischen Pflichten, die blos zur Ethik oder Tugendlehre gehören, enthalten eine solche Nöthigung, wozu nur eine innere Gesetzgebung möglich ist, es kann uns zur Erfüllung derselben Niemand zwingen, als wir selbst. Die Nöthigung in diesen Pflichten ist also ein Selbstzwang. Nun ist Tugend die Stärke der Maxime des Menschen in Befolgung seiner Pflicht, d. i. dass der Mensch stark genug sei, der Maxime, seine Pflicht zu thun, treu zu seyn. Alle Stärke wird aber nur durch Hinderniss erkannt, die sie überwältigen kann. Die Hinderniss bei der Tugend sind die natürlichen Neigungen des Menschen, welche mit dem sittlichen Vorsatz in Streit kommen können, folglich bezwingt der Tugendhafte sich selbst durch die Vorstellung seiner Pflicht. Tugend ist also das moralische Vermögen des Selbstzwanges, und die aus einer solchen Gesinnung (der Achtung fürs Gesetz) entspringende Handlung kann eine Tugendhandlung oder eine ethische Handlung genannt werden. Es ist z. B. keine Tugendpflicht, sein Versprechen zu halten, sondern eine Rechtspflicht, zu deren Leistung man von Andern gezwungen werden kann. Aber es ist doch eine tugendhafte Handlung (Beweis der

Tugend), auch da ſein Verſprechen zu erfüllen, wo kein Zwang von Andern beſorgt werden kann, wo man alſo bloſs ſich ſelbſt, durch die Achtung fürs Geſetz, dazu zwingt (K. XVII.). Wozu mich alſo die Rechtsgeſetzgebung verpflichtet, dazu verpflichtet mich auch die Sittengeſetzgebung, aber nicht umgekehrt. Das Geſetz kann eine Rechtspflicht ausſagen, und es iſt dennoch eine ethiſche Pflicht, ſie vermittelſt jenes Selbſtzwanges durch die Vorſtellung, daſs ſie Pflicht ſei, zu erfüllen; denn es iſt die Tugendlehre, welche gebietet, das Recht der Menſchen heilig zu halten, Aber nicht alle Tugendhandlung iſt eigentliche Tugendpflicht. Die Tugendhandlung kann bloſs das Formale der Maximen betreffen (daſs ich eine Handlung darum thue, weil ich ſie für Pflicht erkenne), die Tugendpflicht geht auf die Materie der Maxime, (daſs ich ſie darum thue, weil ich den Zweck der Maxime mir zur Pflicht mache). Die ethiſche Verbindlichkeit zu Zwecken iſt aber nur eine weite, d. i. ſie beſtimmt nicht, wie und wie viel durch die Handlung zu dem Zweck gewirkt werden ſoll. Denn ſie enthält bloſs ein Geſetz für die Maxime der Handlung, der Zweck aber iſt die Materie oder der Gegenſtand der Willkühr. Da nun der geſetzliche Zweck verſchieden ſeyn kann, ſo giebt es auch verſchiedene Tugendpflichten, die darum ſo heiſsen, weil ſie bloſs freien Selbſtzwang enthalten, und die den Zweck beſtimmen, der zugleich Pflicht iſt. Die Tugend iſt, wie alles Formale, bloſs Eine und dieſelbe Tugendpflichten, oder Verbindlichkeiten zu der Maxime, die auf einen Zweck der Handlungen gehen, der zugleich Pflicht iſt, oder den man ſich zum Zwecke [illegible] gen der Verſchiedenheit [illegible] che man auch Tugendpflichten Princip der Tugendpflichten ner Maxime [illegible]

cke) zu haben für Jedermann ein allgemeines Gesetz seyn kann. Nach diesem Princip ist der Mensch sowohl sich selbst als Andern Zweck; es ist an sich selbst Pflicht des Menschen, den Menschen überhaupt sich zum Zweck zu machen, und nicht genug, dass er weder sich selbst, noch andere Menschen blos als Mittel zu brauchen befugt ist (dabei er nehmlich gegen sie auch indifferent seyn könnte). Dieser Grundsatz der Tugendlehre verstattet keinen Beweis, denn er ist ein kategorischer Imperativ, aber wohl folgende Deduction aus der reinen praktischen Vernunft. Was im Verhältniss der Menschen Zweck seyn kann, es sei nun im Verhältniss des Menschen zu sich selbst oder zu andern, das ist Zweck vor der reinen praktischen Vernunft. Denn die praktische Vernunft ist ein Vermögen der Zwecke überhaupt, in Ansehung dieser Zwecke also indifferent seyn, d. i. kein Interesse daran nehmen, ist also ein Widerspruch. Denn könnte sie kein Interesse an einem Zwecke nehmen, so könnten die Maximen sie nicht zu Handlungen bestimmen, da die Handlungen jederzeit einen Zweck enthalten, und die Vernunft würde nicht praktische Vernunft seyn. Die reine Vernunft aber kann *a priori* keine Zwecke gebieten, als nur so fern sie solche zugleich als Pflicht ankündigt. Eine solche Pflicht nun, deren Materiale, der Zweck der Handlung, von der praktischen Vernunft geboten ist, heisst Tugendpflicht (T. 28. ff.). Die Tugendpflicht ist demnach die Nothwendigkeit einer Maxime, die Rechtspflicht hingegen die Nothwendigkeit einer Handlung. Man kann daher unterscheiden zwischen

a. direct-ethischen Pflichten, d. i. eigentlichen ethischen Pflichten, oder solchen, deren Verbindlichkeit blos zur Ethik gezählt werden kann, weil gar keine äussere Gesetzgebung für sie möglich ist, und blos die Maxime geboten ist, die

bestimmte Handlung aber durch kein Gesetz geboten werden kann, z. B. die Pflichten des Wohlwollens; und

b. indirect-ethischen Pflichten, welches alle Pflichten insgesammt sind, weil doch die Maxime, sie darum, weil sie Pflicht sind, zu erfüllen, Tugendpflicht ist, und dafür, diese Maxime zu haben, keine äussere Gesetzgebung möglich ist (K. XVIII.).

Uebrigens müssen die ethischen Pflichten nicht nach dem, dem Menschen beigelegten, Vermögen, dem Gesetz Genüge zu leisten, geschätzt werden, sondern umgekehrt, das sittliche Vermögen des Menschen muss nach den ethischen Pflichten, die das Gesetz vorschreibt, geschätzt werden. Denn das Gesetz gebietet kategorisch, und was der Mensch unbedingt soll, das muss er auch können. Also nicht nach dem, wie die Menschen in der Erfahrung sind, sondern wie sie der Idee der Menschheit gemäss seyn sollen, muss ihr Tugendvermögen geschätzt werden. S. Tugend (T. 45.).

18. Pflicht gegen Andere (*officium erga alios*, *devoir envers les autres*), eine solche Pflicht, bei welcher auch in der Erscheinung der Verpflichtende mit dem Verpflichteten nicht einerlei Person ist. Diese Pflichten können eingetheilt werden in solche Pflichten gegen Andere, so fern der Verpflichtete durch Leistung der Pflicht zugleich verbindet, indem er sich um ihn verdient macht; und in solche, deren Beobachtung die Verbindlichkeit Anderer nicht zur Folge hat, sondern durch die der Verpflichtete sich blos um sich selbst verdient macht, und sich in seinen Schranken hält, um dem Andern an dem Werthe, den er als Mensch in sich selbst zu setzen befugt ist, nichts zu entziehen (T. 119.). Die erstere Leistung ist, in Beziehung auf Andere, verdien[illegible]

der zweiten Leiſtung iſt, in eben dieſer Beziehung, ſchuldige Pflicht. So werden wir gegen einen Armen wohlthätig zu ſeyn, uns für verpflichtet erkennen. Die Ausübung dieſer Pflicht aber iſt, in Beziehung auf den Armen, verdienſtlich; denn er kann uns zur Ausübung derſelben nicht zwingen. Thut Jemand ihm nun wohl, ſo wird er durch dieſe Wohlthat zur Dankbarkeit verbunden. Wenn wir hingegen die Verpflichtung Schulden zu bezahlen in Erfüllung bringen, ſo wird der Gläubiger dadurch zu nichts verbunden (T. 116.). Liebe (die Maxime des Wohlwollens) und Achtung (die Maxime der Einſchränkung unſrer Selbſtſchätzung durch die Würde der Menſchheit in eines Andern Perſon (T. 118.) ſind die Gefühle, welche die Ausübung dieſer Pflichten begleiten. Man kann zwar beide abgeſondert von einander, jede für ſich allein, erwegen, und ſie können auch ſo beſtehen; Liebe des Nächſten, ob dieſer gleich wenig Achtung verdienen möchte, ſ. Nächſtenliebe; und nothwendige Achtung für jeden Menſchen (darum weil er ein Menſch iſt), unerachtet er kaum der Liebe werth beurtheilt würde. Beide, Liebe und Achtung, ſind aber im Grunde dem Geſetze nach jederzeit mit einander verbunden. Allein, bald macht doch die eine das Princip im Subject aus, und die andere iſt das Acceſſorium, bald iſt es umgekehrt. So iſt Liebe das Princip im Wohlthäter gegen den Armen, und Achtung iſt das Acceſſorium, aus welcher der Wohlthäter ſeine Wohlthat als Wirkung ſeiner Pflicht behandelt, um dem Armen die Demüthigung zu erſparen (T. 116. f.). Wenn von Pflichtgeſetzen (nicht von Naturgeſetzen) im äuſsern Verhältniſs der Menſchen gegen einander die Rede iſt, ſo betrachten wir uns in einer moraliſchen (intelligibeln) Welt, in welcher die Verbindung vernünftiger Weſen (auf Erden) durch Anziehung und Abſtoſsung bewirkt wird, nach der Analogie mit der phyſiſchen

Welt. Vermöge des Princips der Wechſelliebe ſind ſie angewieſen, ſich einander beſtändig zu nähern, durch das Princip der wechſelſeitigen einander ſchuldigen Achtung, ſich im Abſtande von einander zu erhalten. So wie nur keine Materie mehr möglich, ſondern nichts mehr von Materie im unendlichen Raum' ſeyn würde wenn eine der beiden Grundkräfte der Materie die Anziehungs- und Zurückſtoſsungskraft plötzlich vernichtet würde, weil im erſten Fall alle Materie ſich ins Unendliche ausdehnen, im andern in einen Punct zuſammenfallen würde (ſ. Anziehungskraft); eben ſo würde bald, wenn eines jener Grundprincipien in der moraliſchen Welt, Liebe und Achtung, plötzlich vernichtet würde, wie Haller (Ueber die Ewigkeit) in einer andern Beziehung ſagt,

mit aufgeſperrtem Schlund
Ein allgemeines Nichts *) der **) Weſen ganzes Reich
Als wie der Ocean ein Tröpfchen Waſſer trinken.

Denn ohne Liebe würde der Abſtand der moraliſchen Weſen von einander ins Unendliche zunehmen, die Furcht, an Achtung bei einander zu verlieren, würde ſie immer mehr von einander entfernen, das Bedürfniſs der wechſelſeitigen Hülfe würde, da es keine Pflichten mehr dafür gäbe, machen, daſs das, was jetzt Liebesdienſt iſt, als ein Recht gefordert werden, und ſo die Sorge für die Selbſterhaltung aus Achtung für ſich ſelbſt in Gewaltthätigkeit gegen Andere und Verletzung ihrer Rechte ausarten; Niemand würde endlich noch

*) Der Immoralität.

**) Moraliſchen.

für einen Andern, sondern bloſs für sich selbst Achtung haben, welches endlich allem äuſsern moraliſchen Verhältniſs der moraliſchen Weſen zu einander ein Ende machen müſste. Würde die Achtung vernichtet, ſo würden ſich die moraliſchen Weſen einander ins Unendliche nähern, da aber nun keine Rechte mehr ſtatt finden könnten, ſo würden ihre Forderungen an einander und Erwartungen von einander ohne Grenzen ſeyn, ſie würden ſich einander nichts mehr ſchuldig ſeyn, und jeder würde ſich als den Mittelpunct betrachten, auf den ſich alle übrige beziehen und hinwirken müſsten, jeder würde alle Andern nur als Mittel zu ſeinen Zwecken gebrauchen, und Niemand würde zuletzt noch Andre, ſondern nur noch ſich ſelbſt lieben, welches wieder allem äuſſern moraliſchen Verhältniſs ein Ende machen müſste. Ohne Liebe wären alle moraliſchen Weſen bloſs Zwecke, keins würde dem andern zugleich worin als Mittel dienen wollen; ohne Achtung wären alle moraliſche Weſen bloſs Mittel, keins würde das andere als Zweck betrachten, in beiden Fällen hört alles äuſsere moraliſche Verhältniſs auf (T. 117. f.), ſ. Imperativ, I, 2. und II, 2.

19. **Pflicht gegen Gott**, ſ. Religionspflicht.

20. **Pflicht gegen ſich ſelbſt** (*officium erga ſe ipſum, devoir envers soi-même*), eine ſolche Pflicht, bei welcher auch in der Erſcheinung der Verpflichtende und der Verpflichtete einerlei Perſon iſt. Der Begriff einer **Pflicht gegen ſich ſelbſt** enthält, dem erſten Anſcheine nach, einen Widerſpruch. Und es liegt auch wirklich ein Widerſpruch darin, wenn das **Ich, welches verpflichtet**, mit dem verpflichteten Ich in einerlei Sinn genommen wird. Denn in dem Begriffe der Pflicht liegt der Begriff einer

passiven Nöthigung, ich werde verbunden, wodurch die Handlung eben nothwendig wird, so dass ich mich verpflichtet fühle, sie zu erfüllen. Da ich aber das Subject selbst bin, gegen welches die Pflicht auszuüben ist, so stelle ich mich auch in einer activen Nöthigung vor, ich verbinde. Eine Pflicht gegen sich selbst (welche bedeutet, dass sich Jemand selbst verbinden soll) würde eine Verbindlichkeit verbunden zu seyn (passive Obligation, die doch zugleich, in demselben Sinne des Verhältnisses, eine active wäre), mithin einen Widerspruch enthalten. Man kann diesen Widerspruch, der in dem Begriff der Pflicht gegen sich selbst liegt, auch auf folgende Art ins Licht setzen. Da der Verbindende (*auctor obligationis*) und der Verbundene (*subjectum obligationis*) eine und dieselbe Person ist, so kann der erstere den letztern jederzeit von der Verbindlichkeit lossprechen, folglich würde es keine Pflicht gegen sich selbst geben. Denn wenn beide ein und dasselbe Subject sind, so ist das Subject an eine solche Pflicht gar nicht gebunden. Eine Pflicht aber, an die Niemand gebunden ist, enthält einen Widerspruch (T. 63. f.). Dennoch giebt es Pflichten des Menschen gegen sich selbst. Wir wollen, um dieses zu beweisen, einmal annehmen, es gebe keine solche Pflichten. Dann würde es überall gar keine, auch keine äussern Pflichten geben. Denn wenn ich mich nicht selbst verbinde, d. i. wenn ich keine Pflichten gegen mich selbst habe, so kann ich auch mich nicht gegen Andere für verbunden erkennen, nicht die Verpflichtung durch Andere anerkennen. Denn das Gesetz, Kraft dessen ich mich für verbunden erkenne, geht ja in allen Fällen aus meiner eigenen Vernunft hervor, es ist also meine eigene Vernunft, die mich nöthigt, meine Verpflichtung durch Andere anzuerkennen. So sagt man, wenn es z. B. einen Punct meiner Ehrenrettung oder der Selbsterhaltung betrifft: ich bin

mir das ſelbſt ſchuldig. Selbſt wenn es Pflichten von minderer Bedeutung ſind, die nehmlich nicht das Nothwendige, ſondern nur das Verdienſtliche meiner Pflichtbefolgung betreffen, ſpreche ich ſo: z. B. ich bin es mir ſelbſt ſchuldig, meine Geſchicklichkeit für den Umgang mit Menſchen u. ſ. w. zu erweitern (mich zu cultiviren) (T. 64.). Der Aufſchluſs dieſer ſcheinbaren Antinomie beſteht darin, daſs ſich der Menſch in dem Bewuſstſeyn einer Pflicht gegen ſich ſelbſt, als Subject derſelben, in zwiefacher Qualität (moraliſcher Perſönlichkeit) betrachtet. Das verpflichtende Ich iſt in moraliſcher Rückſicht ein anderes als das verpflichtete. Das Verpflichtende Ich iſt der Menſch, als bloſses Vernunftweſen (*homo noumenon*), die Menſchheit. Dieſes Weſen erreicht freilich kein Sinn, aber es läſst ſich in moraliſch-praktiſchen Verhältniſſen erkennen, denn da offenbart ſich die übrigens unbegreifliche Eigenſchaft der Freiheit durch den Einfluſs, den die bloſse Vernunft auf den Willen hat, der ſich dadurch ſelbſt ein Geſetz wird. Das verpflichtete Ich iſt nun der Menſch, als vernünftiges Sinnenweſen oder Naturweſen (*homo phaenomenon*), das aber Perſönlichkeit hat, d. i. mit innerer Freiheit begabt iſt. Das vernünftige Naturweſen kann durch die Vernunft, als Urſache, zu Handlungen in der Sinnenwelt beſtimmt werden, dann handelt es aber bloſs nach dem Begriff des Nutzens, weil die bloſse (theoretiſche) Vernunft noch nicht moraliſch-praktiſch iſt. Iſt aber eine moraliſch-praktiſche Vernunft mit dem Sinnenweſen verbunden, ſo iſt daſſelbe der Verpflichtung fähig. Nun iſt ein Pflichtverhältniſs nur möglich zwiſchen Subjecten der Moralität in Anſehung der ihnen beiwohnenden moraliſchen Perſönlichkeit, ohne alle Rückſicht auf das einzelne in der Erfahrung gegebene Naturweſen, dem ſie beiwohnt. Dies iſt der Begriff von der moraliſchen Perſönlichkeit oder der

Menſchheit überhaupt, dem Menſchen. Alſo wird hier der Menſch in zweierlei Bedeutung genommen. Der Menſch hat, als einzelnes Naturweſen, vermöge ſeiner einem Individuo beiwohnenden moraliſchen Perſönlichkeit, eine Pflicht, deren Erfüllung zwar dieſes Naturweſen ſelbſt betrifft, aber es kann ſich doch nicht von der Erfüllung derſelben losſprechen, denn der Grund der Verpflichtung liegt nicht in dem Individuellen der Perſönlichkeit dieſes Naturweſens, ſondern in der Menſchheit überhaupt, die ſich in allen mit freiem Willen begabten Naturweſen offenbart; d. i. der einzelne achtet in der Beobachtung der Pflicht gegen ſich ſelbſt, nicht ſich als individuellen Menſchen, ſondern die Menſchheit, den Menſchen überhaupt, die ſich in dem einzelnen Menſchen nichts vergeben kann (T. 65.). Die Selbſtentleibung iſt z. B. die Verletzung einer Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt. Wer ſich ſelbſt entleibet, der zernichtet das Subject der Sittlichkeit in ſeiner eigenen Perſon, dies darf er ſich aber nicht verſtatten, denn er handelt ſonſt nach einem Princip, welches die Sittlichkeit ſelbſt ihrer Exiſtenz nach aus der Welt vernichtet. Die Pflicht, die er verletzt, iſt nicht eine Pflicht gegen den Menſchen als bloſſes Naturweſen, denn gegen ein ſolches kann es keine Pflichten geben, auch nicht gegen die moraliſche Perſönlichkeit in einem einzelnen Naturweſen, denn, welches eben die Täuſchung derer iſt, die die Selbſtentleibung vertheidigen, dieſe könnte ja jeden Augenblick davon entb[illegible]en; ſondern eine Pflicht, die wir der moraliſ[illegible] Perſö[illegible]it überhaupt, der Menſchheit übe[illegible]ſi[illegible]d, und von dieſer kann uns n[illegible]ſ[illegible]ſönlichkeit, die das Verpflichte[illegible]rochen. Der Menſch[illegible]n der E[illegible]heit zur Erhal[illegible]nverl[illegible]nicht, ſo w[illegible]Lebe[illegible] erfü[illegible]er E[illegible]

der Pflicht. Wer ſich nun das Leben nimmt, der disponirt folglich über die Menſchheit in ſeiner Perſon, als ſei ſie ein bloſses Mittel zu ihm beliebigen Zwecken, und würdigt ſie in ſeiner Perſon herab (T. 73.). Die Lüge iſt ebenfalls eine Verletzung der Pflicht gegen ſich ſelbſt. Wer lügt (er belüge nun andere Menſchen, oder ſich ſelbſt, z. B. wenn er ſich überredet, er glaube an einen Weltrichter, oder er ſei ſittlich gut), der braucht das phyſiſche Weſen als ein bloſses Mittel, als eine Sprachmaſchine, das nicht an den innern Zweck des Sprechens, der Gedankenmittheilung, gebunden iſt. Allein das iſt wider die Pflicht, weil dieſes phyſiſche Weſen der Perſönlichkeit anhängt, durch die er der Menſchheit angehört. Er würdigt alſo die Menſchheit in ſeiner Perſon herab, wenn er den phyſiſchen Menſchen gebraucht. Der Lügende iſt nehmlich der Menſch in der Erſcheinung, dieſer iſt ſeiner moraliſchen Perſönlichkeit nach der Menſchheit verpflichtet, das Naturweſen nicht zu miſsbrauchen, ſondern es jederzeit als Zweck zu behandeln. Er darf alſo nichts an ihm wider ſeinen Zweck gebrauchen, und iſt folglich bei ſeinem Sprechen an die Bedingung gebunden, daſs ſeine Gedanken auch mit ſeiner Erklärung derſelben durch das Sprechen übereinſtimmen, d. h. er iſt gegen ſich ſelbſt zur Wahrhaftigkeit verpflichtet (T. 85.). Noch eine andere Verletzung der Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt iſt die Kriecherei, ſ. Kriecherei. Eben ſo verhält es ſich auch mit der Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt, als dem angebohrnen Richter über ſich ſelbſt, ſ. Gewiſſen, 5.

Die Pflichten gegen ſich ſelbſt können nur in Anſehung des Gegenſtandes der Pflicht, [illegible] Anſehung des ſich verpflichtenden Subjects eingetheilt werden. Das verpflichtete ſo- [illegible] verpflichtende Subject iſt immer nur

der Menſch, und wenn es uns gleich erlaubt iſt, im Menſchen Seele und Cörper als Naturbeſchaffenheiten des Menſchen zu unterſcheiden, ſo werden wir dadurch doch nicht zu einer Eintheilung in Pflichten gegen den Cörper und gegen die Seele berechtigt. Wir ſind nicht hinreichend darüber belehrt, ob der Menſch eine Seele (als in ihm wohnende, vom Cörper unterſchiedene, und von dieſem unabhängig zu denken vermögende, d. i. geiſtige Subſtanz) enthalte, (ſ. Paralogismus und Ich), und gegen einen Cörper (als verpflichtendes Subject) iſt keine Pflicht des Menſchen denkbar. Es wird daher theils eine Eintheilung der Pflichten gegen ſich ſelbſt in Anſehung ihres Objects überhaupt (eine objective) ſtatt finden. Hiernach kann man ſie in das Formale und Materiale derſelben eintheilen. Das Formale der Pflichten gegen ſich ſelbſt beſtehet darin, daſs die Pflicht auf einer Maxime beruhet, die bloſs darum uns verpflichtet, weil ſie die Form des Geſetzes haben kann, alſo in der Uebereinſtimmung der Maximen mit der Würde der Menſchheit in der Perſon des Wollenden; das Materiale dieſer Pflichten beſtehet darin, daſs die Maxime einen Zweck zum Gegenſtande hat, der zugleich Pflicht iſt. Die erſtere Art Pflichten gegen ſich ſelbſt gehört zur moraliſchen Geſundheit (*adeſſe*) des Menſchen, ſowohl als Gegenſtand ſeines äuſsern, als ſeines innern Sinnes (als Cörper und Seele), zur Erhaltung ſeiner Natur in ihrer Vollkommenheit (als Receptivität oder Fähigkeit, Empfänglichkeit). Die andere Art dieſer Pflichten gehört zur moraliſchen Wohlhabenheit (*ad melius eſſe*, *opulentia moralis*), welche in dem Beſitze eines zu allen Zwecken hinreichenden Vermögens beſteht, ſo fern dieſes erwerblich iſt und zur Cultur (als thätiger Vollkommenheit) ſeiner ſelbſt gehört. Die erſtere Art hat den Grundſatz: lebe der Natur gemäſs, ſ. Natur, 10.; die

andere den Grundſatz: mache dich vollkommener, ſ. Vollkommenheit (T. 66. f.).

Es wird aber auch eine Eintheilung ſtatt finden, in ſo fern das Subject als Object der Pflicht gedacht wird, welches eine ſubjective Eintheilung der Pflichten des Menſchen gegen ſich ſelbſt giebt, nach dieſer betrachtet das Subject der Pflicht (der Menſch) ſich ſelbſt entweder als animaliſch-moraliſches oder als bloſs moraliſches Weſen (T. 67.). Da ſind nun in der Thierheit des Menſchen drei Hauptantriebe der Natur, welche zu drei den Pflichten gegen ſich ſelbſt als animaliſch-moraliſches Weſen widerſtreitenden Laſtern veranlaſſen:

a. der Erhaltungstrieb zum Selbſtmord;

b. der Geſchlechtstrieb zur wollüſtigen Selbſtſchändung;

c. der Genuſstrieb zur Unmäſsigkeit im Genuſs der Nahrungsmittel

(T. 68.). Eben ſo giebt es auch drei Laſter, welche der Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt, als eines bloſs moraliſchen Weſens (ohne auf ſeine Thierheit zu ſehen), widerſtreiten:

a. die Lüge;

b. der Geitz;

c. die Kriecherei (falſche Demuth).

Dieſe Laſter ſind Grundſätze, welche dem Charakter eines moraliſchen Weſens, der angebohrnen Würde des Menſchen (ſchon der Form nach) wi-

derſtreiten. Das heiſst: dieſe Laſter machen es ſich zum Grundſatz, keinen Grundſatz zu haben. Die Tugend, welche allen dieſen Laſtern entgegen ſteht, könnte die Ehrliebe (*honeſtas interna, iuſtum ſui aeſtimium*) genannt werden (T. 63. f.). S. Imperativ, I, 1. und II, 1.

21. Gemeine Pflicht (*officium vulgare, devoir vulgaire*), ſ. Heilige Pflicht.

22. Heilige Pflicht (*officium ſacrum, devoir ſacré*), ſ. Heilige Pflicht.

23. Immanente, ausführbare Pflicht (*officium immanens, devoir immanent*), eine ſolche Pflicht, der ein äuſseres verpflichtendes Subject correſpondirend gegeben werden kann. Bei dieſen Pflichten iſt das Verhältniſs zwiſchen dem Verpflichteten und Verpflichtenden in theoretiſcher Rückſicht real, d. i. in der Erfahrung zu finden. Das Verhältniſs wird nicht bloſs gedacht, ſondern kann auch in der Anſchauung dargeſtellt werden. Solche immanente Pflichten ſind alle unſere Pflichten gegen uns ſelbſt und gegen andere Menſchen, gegen Gott aber bloſs, daſs wir uns von ihm einen, in Beziehung auf uns ſelbſt und die Maximen der innern Sittlichkeit, mithin in praktiſcher Abſicht, fruchtbaren Begriff machen (K. LI.).

24. Innere, innerliche Pflicht (*officium internum, devoir interne*), Verbindlichkeit zu innern Handlungen. Sie iſt das Gegentheil von der äuſsern Pflicht, und einerlei mit Pflicht gegen ſich ſelbſt, ſ. Pflicht gegen ſich ſelbſt.

25. Juridiſche, rechtliche Pflicht, Rechtspflicht (*officium juris, devoir de droit*), eine ſolche Pflicht, für welche eine äuſſere

Geſetzgebung möglich iſt (K. XLVII. XLIX.). Das Recht (*jus*) giebt Geſetze für die äuſsern Handlungen. Die Geſetzgebung für dieſelben liegt zwar in der Vernunft, und iſt alſo innerlich, kann aber doch äuſserlich werden, und da ſie überdem eine äuſsere Triebfeder, Zwang und Furcht, mit ihren Geſetzen verbindet, ſo unterſcheiden ſich die Pflichten, die ſie vorſchreibt, dadurch von den ethiſchen. Die juridiſchen Geſetze können als die Geſetze des Willens überhaupt, oder auch des allgemeinen Willens, in dem der unſrige mit enthalten iſt, alſo nicht blos als Geſetze unſeres eigenen Willens (welches bloſs Pflichten der Ethik geben würde) gedacht werden. Die juridiſche Pflicht iſt alſo die Nothwendigkeit einer äuſsern Handlung, die durch die rechtliche Geſetzgebung geboten, oder mit der eine äuſsere Triebfeder verbunden iſt. Auch heiſst dieſe Handlung ſelbſt eine Rechtspflicht. So iſt es keine Tugendpflicht, ſondern eine Rechtspflicht, ſein Verſprechen zu halten, weil man zur Leiſtung derſelben gezwungen werden kann. Denn wollte man es für eine Tugendpflicht halten, ſo würde kein Unterſchied ſeyn zwiſchen den Leiſtungen der Treue gemäſs ſeinem Verſprechen in einem Vertrage, und den Handlungen des Wohlwollens oder der Güte. Und ſo kann man auch ſagen: eine Rechtspflicht iſt eine ſolche Pflicht, zu deren Leiſtung man gezwungen werden kann (K. XVII).

26. Liebespflicht, verdienſtliche, zufällige Pflicht (*officium contingens, devoir* [illegible]), eine ſolche Pflicht gegen Andere, [illegible] man durch Leiſtung derſelben verbindet. Sie iſt in Beziehung [illegible] verdienſtlich, übrigens aber [illegible] weiter und unvollkommen (T. 116. 119.), ſ. Nächſtenliebe und Pflicht, un-

27. Negative, einſchränkende Pflicht, Unterlaſſungspflicht (*officium negativum, omiſſionis, devoir negatif, d'omiſſion*), eine Pflicht, welche den Menſchen in ſeinen Handlungen einſchränkt. Die Formel der Gebote dieſer Pflicht, welche bloſs verbieten, iſt: du ſollſt nicht (T. 66.). Dieſe Pflichten ſchreiben bloſs Unterlaſſungen vor. So iſt z. B. die Pflicht, ſich nicht willkührlich zu entleiben, eine negative Pflicht. Das Verbot heiſst: du ſollſt nicht tödten, weder Andere noch dich.

28. Nothwendige Pflicht, ſ. Pflicht, ſchuldige.

29. Poſitive, erweiternde Pflicht, Begehungspflicht (*officium poſitivum ſ. commiſſionis, devoir poſitif ou de commiſſion*), eine Pflicht, welche das Feld der Handlungen des Menſchen erweitert. Die Formel der Gebote dieſer Pflichten, welche gebieten, iſt: du ſollſt (T. 66.). Dieſe Pflichten ſchreiben Begehungen vor. So iſt z. B. die Pflicht, ſich ſelbſt zu erkennen, eine poſitive Pflicht. Das Gebot heiſst: du ſollſt dich ſelbſt erkennen, oder erforſchen.

30. Rechtliche Pflicht, ſ. Pflicht, juridiſche.

31. Rechtspflicht, ſ. Pflicht, juridiſche.

32. Religionspflicht, Pflicht gegen Gott (*officium religionis, ſ. erga Deum, devoir de religion, ou envers Dieu*), eine ſolche Pflicht, die durch das Pflichtverhältniſs zwiſchen Gott und dem Menſchen entſteht, und den letztern verbindet. Nach der bloſsen Vernunft zu urtheilen hat der Menſch ſonſt keine Pflicht, als bloſs gegen den Menſchen (ſich ſelbſt oder einen

andern); denn ſeine Pflicht gegen irgend ein Subject iſt die moraliſche Nöthigung durch dieſes ſeinen Willen. Das nöthigende Subject muſs aber ein Gegenſtand der Erfahrung ſeyn, weil der Menſch auf den Zweck ſeines Willens hinwirken ſoll, welches nur in dem Verhältniſſe zweier exiſtirender Weſen zu einander geſchehen kann (denn ein blofses Gedankending kann nicht Urſache von irgend einem Erfolg nach Zwecken werden). Die vermeinte Pflicht des Menſchen gegen Weſen, die nicht in der Erfahrung exiſtiren, kann daher blofs Pflicht gegen ſich ſelbſt ſeyn, er verwechſelt die Pflichten in Anſehung dieſer Weſen mit den Pflichten gegen dieſe Weſen (T. 106. f.). In Anſehung deſſen, was ganz über unſern Erfahrungskreis hinausliegt, aber doch ſeiner Möglichkeit nach in unſern Ideen angetroffen wird, in Anſehung Gottes, haben wir eine Pflicht, und dieſe heiſst beſſer Religionspflicht als Pflicht gegen (*erga*) Gott. Sie beſteht darin, daſs wir alle unſre Pflichten als (*inſtar*) göttliche Gebote erkennen. Aber dieſes iſt nicht das Bewuſstſeyn einer Pflicht gegen Gott. Denn da die Idee von Gott aus unſrer blofsen Vernunft entſpringt, ſo haben wir hierbei nicht ein gegebenes Weſen vor uns, gegen welches uns Verpflichtung obläge. Denn da müſste ſeine Wirklichkeit allererſt durch Erfahrung bewieſen, d. i. geoffenbart ſeyn, aber nicht (wie wir hier vorausſetzen) aus blofser Vernunft geglaubt werden. Sondern, es iſt Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt, dieſe der Vernunft ſich unumgänglich darbietende Idee auf das moraliſche Geſetz anzuwenden, d. h. Religion zu haben (T. 108. f. 181.), ſ. Religion und Pflicht immanente und tranſcendente.

Schuldige, nothwendige Pflicht
…n, *devoir neceſſaire*), die-

jenige Pflicht, deren Beobachtung Andere nicht wozu verbindet. Sie iſt eine enge Pflicht (ſ. Pflicht, enge) (T. 116. 119.). Dieſe Pflichten ſind entweder Rechtspflichten oder Tugendpflichten. Seine Schulden zu bezahlen iſt eine ſchuldige Rechtspflicht; andere Menſchen um der ihnen beiwohnenden Würde der Menſchheit willen zu ſchätzen, iſt eine ſchuldige Tugendpflicht. Die Rechtspflicht ſind alle ſchuldige Pflichten, die Tugendpflichten aber ſind entweder ſchuldige oder verdienſtliche Pflichten (G. 67. f.).

34. Strenge Pflicht, ſ. Pflicht, enge.

35. Tugendpflicht, ſ. Pflicht, ethiſche.

36. Transſcendente, unausführbare Pflicht (*officium transſcendens*, *devoir transſcendent*), eine ſolche Pflicht, der kein äuſseres verpflichtendes Subject correſpondirend gegeben werden kann. Bei dieſen Pflichten iſt das Verhältniſs des Verpflichteten zu dem Verpflichtenden in theoretiſcher Rückſicht nur ideal, d. i. das Verhältniſs zu einem Gedankendinge, was wir uns ſelbſt machen (K. LL). Eine ſolche transſcendente Pflicht wäre die Pflicht gegen Gott, wenn wir dadurch ihm, nicht uns was leiſten wollten.

37. Unausführbare Pflicht, ſ. Pflicht, transſcendente.

38. Unbedingte Pflicht (*officium abſolutum*, *devoir abſolu*), eine Pflicht, welche ohne alle Bedingung geboten wird. Eine ſolche Pflicht iſt die Achtung fürs Recht der Menſchen, welche ohne alle Bedingung, ſchlechthin geboten wird (Z. 109.).

39. **Unnachlaſsliche Pflicht**, ſ. Pflicht, vollkommene.

40. **Unvollkommene, weite Pflicht**, Pflicht von weiter Verbindlichkeit (*officium imperfectum, latum, devoir imparfait*) (K. XLIX.), eine ſolche Pflicht, die in Anſehung der Handlungen, ihrer Art und ihrem Grade nach nichts beſtimmt, ſondern der freien Willkühr einen Spielraum verſtattet (T. 113.). Durch die weite Pflicht iſt blos die Maxime der Handlung, aber nicht die Handlung beſtimmt. So iſt das Streben nach moraliſcher Vollkommenheit in Rückſicht auf das Subject, eine weite und unvollkommene Pflicht gegen ſich ſelbſt. Denn eine Summe von Tugenden, deren Vollſtändigkeit oder Mängel das Selbſterkenntniſs uns nie hinreichend anſchauen läſst, kann keine andere als unvollkommene Pflicht moraliſch vollkommen zu ſeyn begründen. Daher ſind alle Pflichten gegen ſich ſelbſt in Anſehung des Zwecks der Menſchheit (das höchſte Gut) in unſrer eigenen Perſon nur unvollkommene Pflichten (T. 114. f.). Die Liebespflichten ſind von weiter Verbindlichkeit, denn ſie beſtimmen nicht die einzelnen Handlungen der Wohlthätigkeit, ſondern nur die Maxime des Wohlwollens. Es iſt nicht möglich beſtimmte Grenzen anzugeben, wie weit ich gehen könne, um der Pflicht, mit einem Theil meiner Wohlfahrt ein Opfer an Andere zu bringen, ein Genüge zu thun. Es komme ſehr darauf an, was für jeden nach ſeiner Empfindungsart hierin wahres Bedürfniſs ſeyn werde. Denn mit Aufopferung ſeiner eigenen Glückſeligkeit, ſeiner wahren Bedürfniſſe, Andrer ihre zu befördern, würde als allgemeines Geſetz eine ſich ſelbſt widerſtreitende Maxime ſeyn. Alſo iſt dieſe Pflicht nur eine weite, d. i. ſie hat einen Spielraum hierin mehr oder weniger thun,

ohne dafs ſich die Grenzen hierin beſtimmt angeben laſſen. Das Geſetz gilt nur für die Maximen (T. 26. f.).

41. Verdienſtliche Pflicht, ſ. Pflicht, Liebespflicht.

42. Vollkommene Pflicht (*officium perfectum, devoir parfait*), diejenige Pflicht, die keine Ausnahme zum Vortheil der Neigung verſtattet. Schulden bezahlen iſt eine vollkommene Pflicht, denn man mag auch die Neigung haben, das Geld wozu anders anzuwenden, ſo iſt es Pflicht, die Schulden zu bezahlen. Es giebt aber nicht bloſs äuſsere vollkommene Pflichten, ſ. Imperativ, I, 2. ſondern auch innere, ſ. Imperativ, I, 1., welches dem bisher in den Schulen der Philoſophen angenommenen Wortgebrauch zuwiderläuft, da man vollkommene Pflichten und Rechtspflichten für einerlei hielt. Allein auch die innern Pflichten ſind theils vollkommene, theils unvollkommene (G. 35. *)). Sich tödten iſt die Uebertretung einer vollkommenen Pflicht, denn da man ſich nie und unter keinerlei Bedingung tödten darf, ſo findet von der Pflicht ſich nicht zu tödten gar keine Ausnahme ſtatt. Und doch iſt dieſe Pflicht, als Pflicht gegen ſich ſelbſt, keine Rechtspflicht, ſondern eine Tugendpflicht, weil es dabei nicht auf die Handlung, ſondern auf die Maxime der Handlung ankömmt, indem keine äuſſere Triebfeder mit dem Geſetz ſich nicht ſelbſt zu tödten verbunden werden kann, da der, welcher ſich ſelbſt tödtet, auf Erden nichts mehr zu fürchten hat (T. 72.). S. Pflicht, 5.

43. Weite, weitere Pflicht, Pflicht von weiter Verbindlichkeit (*officium latum, devoir non rigoureux*), ſ. Pflicht, unvollkommene. Die weiten Pflichten haben ihren

Namen davon, daſs ſie einen Spielraum (*latitudinem*, *étendue*) der Anwendung haben; was nach ihnen zu thun ſey, kann nur von der Urtheilskraft, nach Regeln der Klugheit (den pragmatiſchen), nicht denen der Sittlichkeit (den moraliſchen) entſchieden werden. Der, welcher die Grundſätze der Tugend befolgt, kann daher in der Ausübung im Mehr oder Weniger, als die Klugheit vorſchreibt, einen Fehler (*peccatum*) begehen. Aber er kann darin, daſs er dieſen Grundſätzen mit Strenge anhängt, nicht ein Laſter (*vitium*) ausüben. Daher iſt Horazens Vers (*Epiſtol. lib. I. ep. VI. v. 15. ſq.*)

Inſani ſapiens nomen ferat, aequus iniqui,
Vltra quam ſatis eſt, virtutem ſi petat ipſam.

„Der Weiſe trage den Namen des Thoren,
den Namen
Des Ungerechten der Freund des Rechts,
wenn über die Grenzen
Hinaus er ſelbſt der Tugend nachtrachtet.“

nach dem Buchſtaben genommen, grundfalſch. *Sapiens* bedeutet aber wohl hier nicht den Weiſen, ſondern einen geſcheuten Mann (*prudens*), der nicht in dem phantaſtiſchen Wahn ſeyn könne, es ſei möglich, die Tugendvollkommenheit in der Erfahrung zu erreichen. Denn die Tugendvollkommenheit iſt ein Ideal, dem uns immer zu nähern, unſre Pflicht iſt. Allein dieſe Annäherung zu vollenden, oder die Tugendvollkommenheit zu erreichen, kann nicht unſre Pflicht ſeyn. Denn Forderung würde die menſchlichen Kräfte und Unſinn, Phantaſterei, in ihr Tu- Sollte aber Horaz meinen, ugendhaft, d. i. ſeiner ſeyn, ſo würde er Un- le ungefähr ſo viel ſa- rund, oder eine ge-

rade Linie gar zu gerade machen (T. 91.*)). S. Enthusiasmus, 3.

44. Widerstreit, Collision der Pflichten (*collisio officiorum, s. obligationum, collision des devoirs*), s. Collision.

45. Zufällige Pflicht, s. Liebespflicht.

Pflichtgefühl.

So kann man die Empfänglichkeit des Gemüths für Pflichtbegriffe überhaupt nennen. Sie besteht in solchen moralischen Beschaffenheiten des Gemüths, dass, wenn man sie nicht besässe, es auch keine Pflicht geben könnte, sich in ihren Besitz zu setzen. Sie sind:

a. das moralische Gefühl;

b. das Gewissen;

c. die Liebe des Nächsten;

d. die Achtung für sich selbst (Selbstschätzung).

Sie sind insgesammt ästhetisch (eine sinnliche Anlage zur Moralität sinnlicher Wesen) und ohne sie könnte das Moralgesetz mit der Begehrung eines sin[illegible] afficirten Wesens in keine Verbindung [illegible] folglich sind sie a [illegible] und jeder Men[illegible] weil er sonst der Moralität un[illegible]

a. a. Das mo[illegible] furs Gesetz) [illegible] müths für L[illegible] wusstseyn d[illegible]

ſtreits unſerer Handlung mit dem Pflichtgeſetze. Wenn die Willkühr zur Handlung ſoll beſtimmt werden, ſo müſſen wir uns nothwendig die Handlung erſt vorſtellen, und dann muſs ein Gefühl der Luſt oder Unluſt, es ſei nun an der Handlung ſelbſt oder an der Wirkung derſelben, in uns entſtehen, und ſo dieſes Intereſſe (Luſt am Daſeyn der That) die That hervorbringen. Wir befinden uns alſo bei jeder That in einem äſthetiſchen Zuſtande (werden ſinnlich afficirt), nur daſs es der innere Sinn iſt, der, vermittelſt der Receptivität zu Gefühlen, afficirt wird; das Gefühl ſelbſt aber iſt entweder ein pathologiſches oder ein moraliſches. Intereſſirt uns die Handlung ſchon, noch ehe wir uns ein Geſetz für dieſelbe vorſtellen, ſo iſt das Gefühl pathologiſch (beruhet bloſs auf ſinnlichen Trieben). Iſt aber erſt die Vorſtellung eines Geſetzes nöthig, welches uns die Handlung zur Pflicht macht, wenn ſie uns intereſſiren ſoll, ſo heiſst das Gefühl ein moraliſches Gefühl (T. 35. f.).

3. Moraliſches Gefühl als Empfänglichkeit iſt alſo noch zu unterſcheiden vom moraliſchen Gefühl als dem Gefühl, das vermittelſt jener Empfänglichkeit möglich iſt, und welches man auch wohl Pflichtgefühl in engerer Bedeutung des Worts nennt. Man kann alſo unter Pflichtgefühl verſtehen entweder die Empfänglichkeit des Gemüths für Pflichtbegriffe überhaupt, oder das Gefühl der Pflicht, was jede Vorſtellung ſeiner Pflicht folgt. Es kann [illegible] keine Pflicht geben, ſich ein moraliſches Gefühl, als Empfänglichkeit, zu erwerben. Denn [illegible] der Pflicht kann nur durch ein [illegible]hl, als Wirkung, auf das [illegible] Willkühr zur That be- [illegible] die Empfänglichkeit [illegible] hat vielmehr, als [illegible]pfänglichkeit ur-

ſprünglich in ſich. Jeder M
Pflicht, dieſe Empfänglic
viren, welches durch di
Ueberzeugung von der Vergr
durch Reinigung derſelben
giſchen Reize (aller Sinn
Unluſt) geſchieht (T. 36.).

4. Dieſes Gefühl eine
(*ſenſus moralis*, *ſens mo*
ſchicklich, denn es giebt
eines Gegenſtandes zur
ne alles moraliſche Gef
ſonſt wäre er ſittlich l
Darum iſt aber das n
beſonderer Sinn, das
erkennen, ſondern E
Willkühr für die Be
tiſche reine Vernu
tung und Gutes,

5. b. Das G

6. c. Die L

7. d. Die Ac
ſchätzung) iſ
lich das Gefühl
moraliſchen Pe
ner ſolchen in
uns ſelbſt da
finden, ſo f
drungen, de
genen Perſo
Erhebung
wuſst, und
ſich ſelb

8. E
Achtun

jede Vorſtellung der Pflicht kann nur durch die Achtung, die wir vor ihr haben, unſre freie Willkühr beſtimmen. Nun iſt aber die Achtung für ſich ſelbſt nichts anders, als das Gefühl ſeiner innern Würde als einer moraliſchen Intelligenz; folglich würde eine Pflicht dieſes Gefühl hervorzubringen ſchon die Anerkennung ſeiner Pflichten, alſo die Achtung für dieſelben und damit für ſich ſelbſt als moraliſcher Perſon vorausſetzen.

9. Das Geſetz zwingt vielmehr einem jeden Menſchen unvermeidlich Achtung für ſein eigenes Weſen ab, und dieſe iſt ja nichts anders als Achtung vor dem Geſetz in ſich ſelbſt, d. i. für ſeine Pflicht. Dieſes Gefühl iſt aber ein Grund gewiſſer Pflichten. Das heißt, der Menſch iſt aus Achtung für ſich ſelbſt zu gewiſſen Handlungen verpflichtet, welche eben daher Pflichten gegen ſich ſelbſt genannt werden, ſ. Pflicht, gegen ſich ſelbſt.

10. Wenn es demnach heißt: der Menſch hat eine Pflicht der Selbſtſchätzung, ſo iſt das unrichtig geſagt; denn er muſs Achtung vor dem Geſetz in ſich ſelbſt haben, um ſich nur eine Pflicht überhaupt denken zu können. Ohne Achtung für ſich ſelbſt würde der Menſch keine Pflichten gegen ſich ſelbſt, und damit überhaupt keine Pflichten haben (T. 41.).

Kant. Met. Anf. der Tugendl. Einleit. XII. S. 35. ff.

Pflichtgeſetz,

Tugendgeſetz, (*lex ethica ſ. virtutis, loi de morale*). Wenn wir Menſchen handeln, ſo geſchieht es immer nach gewiſſen Regeln, die wir uns für unſer Verfahren machen, und die wir bei denſelben oft nur mit einem deutlichen, oft nur mit

einem dunkeln Bewuſstſeyn im Sinne haben. So hat der eine die Regel, ſich die Befriedigung ſeiner Bedürfniſſe möglichſt zu verſagen, um recht viel Mittel zuſammen zu bringen oder zu beſitzen, ſie befriedigen zu können. Ein Anderer hat es ſich zur Regel gemacht, recht viel Genuſs ſich zu verſchaffen, und alle Hinderniſſe, die ihm dabei im Wege ſtehen möchten, auf jede mögliche Art zu überwinden. Ein dritter hat es ſich zur Regel gemacht, alles zu thun, was ihn in dem Urtheil Anderer den Namen eines rechtlichen Mannes, oder eines Mannes von guten Sitten verſchaffen kann u. ſ. w. Wenn man daher einem Menſchen einen Charakterzug beilegt, und ihn einen Geizigen, einen Wüſtling, oder einen unbeſcholtenen Mann nennt, ſo meint man damit eben, daſs er nach einer jener Regeln handle. Dieſe Regeln nennt man ſeine Maximen. Nun giebt es nicht blos Geſetze, welche die Handlungen beſtimmen, die der Menſch zu thun hat; denn gewiſſe Handlungen laſſen ſich gar nicht durch Geſetze beſtimmen, z. B. ob ich einem beſtimmten Nothleidenden helfen ſoll. Aber dafür giebt es für alle jene Maximen Geſetze, und dieſe Geſetze, welche vorſchreiben, aus was für Maximen der Menſch handeln oder nicht handeln ſoll, heiſsen Pflichtgeſetze oder Tugendgeſetze (T. 54.). Ein ſolches iſt z. B.: hilf den Nothleidenden, d. h. mache es dir zur Maxime.

Phänomen,

ſ. Erſcheinung.

Phänomenologie,

(*phaenomenologia*, *phaenomenologie*). Derjenige Theil der metaphyſiſchen Natur-

lehre, welcher die Bewegung oder Ruhe bloſs in Beziehung auf die Vorſtellungsart, oder Modalität, mithin als Erſcheinung äuſserer Sinne, beſtimmt (N. XXI.). Die Bewegung oder Ruhe als etwas, das dadurch beſtimmt wird, ob wir ſie uns bloſs denken, oder ſinnlich anſchauen, oder nach nothwendigen Geſetzen betrachten, welches die drei möglichen Vorſtellungsarten oder Modalitäten unſers Erkenntniſsvermögens ſind, iſt der Gegenſtand, den die Phänomenologie (metaphyſiſche Erſcheinungslehre) betrachtet. Das Thema dieſer Wiſſenſchaft iſt alſo das, was der Verſtand von der Materie, ihrer Bewegung oder Ruhe, als einer Erſcheinung der äuſsern Sinne *a priori* beſtimmen kann.

Es ſchlieſst aber dieſe metaphyſiſche Phänomenologie aus ihren Grenzen aus, erſtens alles Mathematiſche, oder was bloſs durch Conſtruction erkennbar iſt, denn ſie hat es bloſs mit Begriffen zu thun; zweitens alles Empiriſche, oder was bloſs dadurch erkannt wird, daſs es als wirkliches Phänomen in der Natur gegeben iſt, denn ſie hat bloſs das Rationale zum Gegenſtande.

Kant hat in ſeinen metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft (N. 138—158.) dieſe Wiſſenſchaft zuerſt vollſtändig und ſyſtematiſch vorgetragen. Man findet eine Ueberſicht derſelben in dem Art. Bewegung, IX.

Phantaſtiſchtugendhaft,

ſ. Rigoriſt.

Philanthrop,

s. Philanthropie.

Philanthropie,

praktiſche Menſchenliebe, Nächſtenliebe, (*philanthropia, philanthropie*). Philanthropie iſt das griechiſche Wort für Menſchenliebe, und bedeutet in der Pflichtenlehre nicht die Liebe des Wohlgefallens an Menſchen, ſondern die Liebe des thätigen Wohlwollens, alſo die Maxime der Handlungen (ſ. Pflichtgeſetz). Wer am Wohlſeyn (*ſalus*) der Menſchen als ſolcher Vergnügen findet, heiſst daher ein Philanthrop (Menſchenfreund); weil das Wohlſeyn Andrer zu befördern ſeine Maxime iſt, ſo iſt ihm wohl, wenn es jedem Andern wohlgeht. Wem das Wohlſeyn der Menſchen als ſolcher gleichgültig iſt, wenn es ihm ſelbſt nur wohl geht, iſt ein Selbſtſüchtiger (*ſolipſiſta*). Das Gegentheil der Philanthropie iſt Miſanthropie, ſ. Miſanthropie (T. 119.).

2. Die Maxime des Wohlwollens (die praktiſche Menſchenliebe) iſt aller Menſchen Pflicht gegen einander, nach dem ethiſchen Geſetz der innern moraliſch-praktiſchen Vollkommenheit: Liebe deinen Nebenmenſchen als dich ſelbſt (Matth. 22, 39.). Denn alles moraliſch-praktiſche Verhältniſs gegen Menſchen iſt ein Verhältniſs der freien Handlungen nach allgemeingültigen, alſo nicht ſelbſtſüchtigen (*ex ſolipſiſmo prodeuntes*) Maximen. Ich will jedes Andern Wohlwollen (*benevolentiam*) gegen mich; ich ſoll alſo auch gegen jeden Andern wohlwollend ſeyn. Da aber alle Andere auſser mir nicht Al-

le ſind, ſo wird das Pflichtgeſetz des Wohlwollens mich als Object deſſelben im Gebot der praktiſchen Vernunft mit begreifen. Das heiſst, die geſetzgebende Vernunft erlaubt es dir, auch dir ſelbſt wohlzuwollen, wenn ſie dir das Wohlwollen gegen Andere zur Pflicht macht (T. 120. f.).

3. Das Wohlwollen in der allgemeinen Menſchenliebe iſt nun zwar dem Umfange nach das gröſste, denn es umfaſst alle Menſchen ohne Ausnahme, dem Grade nach aber das kleinſte, eben weil ſein Umfang ſo groſs iſt. Wenn ich daher ſage, ich nehme an dem Wohl eines Menſchen nur den Antheil, der mir durch die Pflicht der Menſchenliebe geboten iſt, ſo iſt das ſehr wenig geſagt. Das Intereſſe, was ich an ſeinem Wohl nehme, iſt dann das kleinſte, was nur möglich iſt; er intereſſirt mich bloſs als Menſch, und weiter nicht. Das heiſst, ich bin in Anſehung dieſes Menſchen nur nicht gleichgültig, er intereſſirt mich doch. Mein Intereſſe an ſeiner Wohlfahrt iſt wenigſtens nicht = o.

4. Gegen mich ſelbſt aber habe ich den höchſten Grad des Wohlwollens. Wie ſtimmt das nun mit der Formel: Liebe deinen Nächſten (den deiner Mitmenſchen, der deiner Hülfe am nächſten iſt) als dich ſelbſt? Wenn ich mir aber ſelbſt am nächſten bin, wie ſoll ich dann jeden Menſchen lieben wie mich ſelbſt, dann würde ja der Maaſsſtab der Selbſtliebe keinen Unterſchied in Graden zulaſſen? Es iſt hier ein thätiges Wohlwollen gemeint, nehmlich ſich das Wohl Anderer zum Zweck zu machen. Die Pflicht des Wohlwollens iſt hier in der ganzen Vollkommenheit ausgedrückt, wie ſie von einem moraliſch-ſinnlichen Weſen, auf der höchſten Stufe der Moralität und eines ihr angemeſſenen phyſiſchen Vermögens geübt werden würde. Auf dieſer Stufe würden wir allen gleich wohlwollen und wohlthun, die Verſchie-

denheit der Geliebten (deren einer uns immer näher angeht als der Andere) würde keinen Unterſchied machen; allein dies iſt eine Idee, die uns bloſs zur Maxime dient, deren Erfüllung ſich Jeder ernſtlich zu nähern ſucht; aber in der Ausübung, bei der unſer Vermögen auch phyſiſch beſchränkt iſt, kann die Aufopferung unſrer wahren Bedürfniſſe (ſeiner eigenen Glückſeligkeit) oder der Bedürfniſſe derer, die uns näher angehen als Andere, um dieſer Andern Bedürfniſſe hierin zu befriedigen, nicht Pflicht ſeyn. Die Maxime heiſst nicht, ich ſoll den Nächſten mehr lieben als mich ſelbſt, ſondern der höchſte Grad (die Idee) der Menſchenliebe iſt, ihn (eben ſo) als mich zu lieben. Es wird hier allerdings das Opfer mit einem Theil unſrer Wohlfahrt gefordert, aber nicht die Aufopferung unſrer wahren Bedürfniſſe dem Bedürfniſs Andrer (T. 152.).

5. Ein Menſchenfreund nimmt an dem Wohl aller Menſchen äſthetiſchen Antheil (er freuet ſich darüber). Genau genommen könnte man aber noch einen Unterſchied machen zwiſchen Menſchenfreund und Philanthrop (Menſchenliebender). Denn in dem Begriff des Freundes der Menſchen liegt die Vorſtellung und Beherzigung der Gleichheit unter Menſchen; er ſieht ſie alle als ſeine Brüder unter einem allgemeinen Vater an. Der Menſchenliebende iſt mit dem von ihm Unterſtützten im Verhältniſs der Wechſelliebe; aber nur der Menſchenfreund iſt mit ihm auch im Verhältniſs der Freundſchaft, d. i. der wechſelſeitigen Gleichheit, oder läſst ſich herab, ihm ſeine Superiorität als Wohlthäter nicht fühlen zu laſſen, ſondern es ihm Dank zu wiſſen, daſs der Unterſtützte Wohlthaten von ihm annahm (T. 158.).

Kant metaph. Anf. der Tugendlehre. §. 26. ff. S. 119. ff. — S. 47. S. 158.

Philoſoph,

ſ. Philoſophie.

Philoſophie,

Weltweisheit, (φιλοσοφια, *philoſophia*, *philoſophie*). Die Vernunfterkenntniſs aus Begriffen (C. 865. N. VII.), oder auch: das Syſtem aller Vernunfterkenntniſs aus Begriffen (philoſophiſchen Erkenntniſs) (C. 866. T. III.), ſ. Begriff. Man erklärt zwar die Philoſophie gemeiniglich für die Wiſſenſchaft der Beſchaffenheiten, und behauptet damit, daſs die Philoſophie bloſs die Qualität (Beſchaffenheit) zum Object habe. Allein man hat die Wirkung für die Urſache genommen. Qualitäten laſſen ſich in keiner andern als empiriſchen Anſchauung darſtellen; daher kann eine Vernunfterkenntniſs derſelben nur durch Begriffe möglich ſeyn. So kann Niemand eine dem Begriff der Realität correſpondirende Anſchauung anders woher, als aus der Erfahrung nehmen. Daher kann auch niemals Jemand dieſes Begriffs *a priori* aus ſich ſelbſt, und vor dem empiriſchen Bewuſstſeyn derſelben, d. h. ehe er eine Realität in der Erfahrung angeſchauet hat, theilhaftig werden. Die coniſche (Kegel-) Geſtalt wird man ohne alle empiriſche Beihülfe, bloſs nach dem Begriffe (daſs ſie die Geſtalt eines cörperlichen Raums ſei, der eingeſchloſſen iſt von einem Kreiſe und einer ſo gekrümmten Oberfläche, daſs jede, von einem auſserhalb des Kreiſes befindlichen Puncte Fig. 57. (A) nach einem willkührlichen Puncte im Umringe des Kreiſes (R) gezogene gerade Linie (AR) ganz in dieſe Oberfläche fällt), anſchauend machen können. Aber die Farbe z.

B. eines ſolchen hölzernen Kegels wird in einer oder der andern Erfahrung zuvor gegeben ſeyn müſſen, wenn man ſie ſich vorſtellen will. Den Begriff einer Urſache überhaupt kann man auf keine Weiſe in der Anſchauung darſtellen, als an einem Beiſpiele, das mir Erfahrung an die Hand giebt (z. B. einem Tiſcher, der die Urſache meines Schreibtiſches iſt), u. ſ. w. Die Mathematik beſchäftigt ſich aber auch mit Beſchaffenheiten, allein ſie eilt ſogleich zur Anſchauung; denn es ſind Beſchaffenheiten des Raums, die ſich mit der Conſtruction deſſen zugleich mit darſtellen laſſen. Das iſt aber darum, weil das Object eine Beſchaffenheit iſt, nicht Philoſophie. Nur dann iſt es Philoſophie, wenn die Erkenntniſs der Beſchaffenheit bloſs aus Begriffen, ohne alle Anſchauung hervorgeht (M. I. 862. C. 742.), ſ. Mathematik, 1.

2. Der griechiſche Name φιλοσοφια (Philoſophie) bedeutet ſoviel, als Liebe und Studium der Weisheit (*amor et ſtudium ſapientiae*). Pythagoras ſoll zuerſt dieſen Namen gebraucht haben, vor ihm hieſs dieſe Wiſſenſchaft Sophie (σοφια) oder Weisheit, und diejenigen, welche ſich mit ihr beſchäftigten, Sophen (σοφοι) oder Weiſe. So erklärte das Orakel zu Delphi den Sokrates für den weiſeſten aller Weiſen, d. i. für den vortrefflichſten Philoſophen (*Cicer. de ſenect. cap.* 21.*)). Pythagoras aber

*) *Quae Socrates, ſupremo vitae die de immortalitate animorum diſſeruiſſet, is, qui eſſet omnium ſapientiſſimus oraculo Apollinis iudicatus.* Daſſelbe ſagt Cicero auch: *de amic. cap.* 2. *et* 4. *u. Academ. Quaeſt. lib.* 1. *ſect.* 16. ferner Minucius *Felix Octau. lib.* XIII. §. 2. Der Scholiaſt zu Euripides Wolken v. 144. ſagt, der Vers der Pythia habe geheiſſen:

Σοφος Σοφοκλης, σοφωτερος δ' Ευριπιδης,
Ανδρων δε παντων Σωκρατης σοφωτατος.
Weiſe iſt Sophokles, weiſer noch Euripides,
Von allen Menſchen aber iſt Sokrates der weiſeſte.

lehnte aus Beſcheidenheit den Namen eines Weiſen ab, und ſagt, er ſei nur ein Liebhaber und Befliſſener der Weisheit, ein Philoſoph.

3. Im Art. Encyclopädie, 7. wird die Philoſophie von allen übrigen Erkenntniſſen des Menſchen abgegrenzt, wodurch der Begriff derſelben noch mehr ins Licht geſetzt wird. Der Begriff von der Philoſophie, der in die Schulen gehört, oder der wiſſenſchaftliche Begriff derſelben iſt demnach, objective, daſs ſie ein Syſtem der Erkenntniſs aus Begriffen ſei, die aber als Wiſſenſchaft immer eine Idee bleibt, die wir nur ſuchen, oder der wir uns immer nähern. In den Schulen, oder bei der Behandlung der Wiſſenſchaft um ihrer ſelbſt willen, giebt es nehmlich keinen andern Zweck der Philoſophie, als alles Wiſſen aus bloſsen Begriffen zur ſyſtematiſchen Einheit zu bringen, mithin die logiſche Vollkommenheit dieſer Erkenntniſs. Es giebt aber von der Philoſophie noch einen Weltbegriff (*conceptus coſmicus*), d. i. einen ſolchen, der uns ſagt, was ſie von der Seite der Brauchbarkeit für die Welt iſt. Man beſtimmt nehmlich eine Wiſſenſchaft durch einen Schulbegriff, wenn man ſie als eine Geſchicklichkeit zu gewiſſen beliebigen Zwecken, z. B. die Philoſophie als Syſtem einer Wiſſenſchaft, die die logiſche Vollkommenheit aller Erkenntniſs aus Begriffen zum Zweck und Gegenſtande hat, betrachtet. Man beſtimmt hingegen eine Wiſſenſchaft durch einen Weltbegriff, wenn man ſie nach dem betrachtet, wonach ſie Jedermann nothwendig intereſſirt. Da giebt es nun von der Philoſophie ebenfalls einen ſolchen Weltbegriff, der der Benennung Philoſo-

---

ſie gab dieſe Antwort dem Trauerſpieldichter Chärephon, der ihr Urtheil über ſeinen Freund Sokrates wiſſen wollte (*Plato in Socr. apolog.*)

phie jederzeit zum Grunde gelegen hat. Und dieſer Begriff iſt vornehmlich Jedermanns Idee von der Philoſophie geweſen, wenn er ſie perſonificirt und ſie ſich in dem Ideal eines Philoſophen als ein Urbild vorſtellte, nach welchem die Philoſophen und ihre Lehren *in concreto* beurtheilt werden müſsten. In dieſer Abſicht iſt Philoſophie die Wiſſenſchaft von der Beziehung aller Erkenntniſs auf die weſentlichen Zwecke der menſchlichen Vernunft (*teleologia rationis humanae*), und der Philoſoph ein Geſetzgeber der menſchlichen Vernunft. Nach dem Schulbegriff iſt der Philoſoph nur ein Forſcher der Begriffe, oder ein Vernunftkünſtler, der die Kunſt der Erkenntniſs aus Begriffen verſteht. In der Bedeutung nach dem Weltbegriff wäre es ſehr ruhmredig, ſich ſelbſt einen Philoſophen zu nennen. Denn damit würde man ſich anmaſsen, dem Urbilde gleichgekommen zu ſeyn, das doch nur in der Idee liegt (C. 866. f. M. I. 1009.). Der Mathematiker, der Naturkündiger, der Logiker ſind nur Vernunftkünſtler. Obwohl die Mathematiker und Naturkündiger im Vernunfterkenntniſſe überhaupt, die Naturkündiger und Logiker aber beſonders im philoſophiſchen Erkenntniſſe, vortrefflichen Fortgang haben. Es giebt aber noch einen Lehrer im Ideal, der alle dieſe aufbietet und in Bewegung ſetzt. Er benutzt ſie als Werkzeuge, um die weſentlichen Zwecke der menſchlichen Vernunft, Moralität und Glückſeligkeit, zu befördern. Dieſen allein müſsten wir den Philoſophen, den Liebhaber und Beförderer wahrer Weisheit (des höchſten Guts) nennen. Allein er iſt nirgends zu finden. Nur die Idee ſeiner Geſetzgebung wird allenthalben in jeder Menſchenvernunft angetroffen. Daher verſteht man unter einem Philoſophen nach dem Weltbegriffe gemeiniglich einen Moraliſten (C. 867. M. I. 1010.) ſ. Moral und Gut, höchſtes, 3. So gebrauchten dies Wort

öfters die Alten (*Iſocrates paraen. ad Demonic. edit. Wolfii. Baſil.* 1582. *p.* 1. *ſq.*). So ſagt Iſokrates von der Philoſophie: ſie unterrichtet uns über unſere Handlungen und macht uns ſanftmüthig gegen einander; ſie nimmt die widrigen Begegniſſe hinweg, ſowohl die, welche aus Unwiſſenheit, als auch die, welche aus Nothwendigkeit entſpringen, und lehrt uns jene verhüten und dieſe gut ertragen (*Iſocrates Panégyr. edit. cit. p.* 116.).

4. Die alte griechiſche Philoſophie theilte ſich in drei Wiſſenſchaften *) ab:

a. die Phyſik;

b. die Ethik; und

c. die Logik.

Dieſe Eintheilung iſt der Natur der Sache vollkommen angemeſſen, und man hat an ihr nichts zu verbeſſern, als etwa nur das Princip derſelben hinzuzuthun. Denn nur durch dies Princip derſelben kann man ſich theils ihrer Vollſtändigkeit verſichern, theils die nothwendigen Unterabtheilungen richtig beſtimmen (G. V. 1. M. II, 1.). Dies und die Eintheilung der geſammten Philoſophie findet man im Art. Encyclopädie, 8. ff. und Metaphyſik. Da die Principien der Vernunfterkenntniſs der Dinge durch Begriffe, die zur Eintheilung der Philoſophie berechtigen, ſpecifiſch verſchieden ſeyn müſſen, weil eine Eintheilung jederzeit Entgegenſetzung der Principien vorausſetzt (M. I, 392. U. XI.), ſo findet man die Unterſuchung hierüber auch im Art. Begriffe,

*) *Cicero de Oratore lib. I. c.* 15.: *philoſophia in tres partes eſt diſtributa, in naturae obſcuritatem; in differendi ſubtilitatem; in vitam atque mores.*

praktiſche und theoretiſche. Ueber das Gebiet der Philoſophie, ſ. Gebiet der Begriffe.

5. Unter einem praktiſchen Philoſophen verſteht man nicht einen der praktiſchen Philoſophie Kundigen, d. i. einen, der die Vernunfterkenntniſſe aus Begriffen beſitzt, welche die Freiheit des Menſchen betreffen. Der praktiſche Philoſoph iſt derjenige, welcher ſich den Vernunftendzweck (das höchſte Gut) zum Grundſatz ſeiner Handlungen macht, indem er damit zugleich das dazu nöthige Wiſſen verbindet. Da aber dieſes Wiſſen aufs Thun abgezweckt iſt, ſo darf es nicht eben bis zu den ſubtilſten Fäden der Metaphyſik ausgeſponnen werden, wenn es nicht etwa eine Rechtspflicht betrifft. Denn bei der Rechtspflicht muſs auf der Wage der Gerechtigkeit das Mein und Dein, nach dem Princip der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung, genau beſtimmt werden, und darum der mathematiſchen Abgemeſſenheit analog ſeyn. Bei einer bloſsen Tugendpflicht iſt dies nicht möglich, ſ. Pflicht, ethiſche. Denn um ſich den Vernunftendzweck zum Grundſatz ſeiner Handlungen zu machen, kommt es nicht bloſs darauf an, zu wiſſen, was zu thun Pflicht iſt (welches, wegen der Zwecke, die natürlicherweiſe alle Menſchen haben, leicht angegeben werden kann. Nur der iſt ein praktiſcher Philoſoph, der mit ſeinem Wiſſen auch das Weisheitsprincip verknüpft, das Bewuſstſeyn ſeiner Pflicht zugleich zur Triebfeder ſeiner Handlungen zu machen (T. IV. *)).

6. Philoſophie der Natur, ſ. Encyclopädie, 9. 12. ff. und 19. f., ſ. Philoſophie, theoretiſche und Naturphiloſophie.

7. Philoſophie der Sitten, ſ. Encyclopädie, 9. 15. ff. und 21. ff. auch Philoſophie, praktiſche.

8. Empiriſche Philoſophie, ſ. Encyclopädie, 8. und 18. ff.

9. Formale Philoſophie, Logik, ſ. Encyclopädie, 9. und Logik.

10. Materiale Philoſophie, ſ. Encyclopädie, 9. ff.

11. Praktiſche Philoſophie, Philoſophie der Sitten, Ethik, Sittenlehre, ſ. Philoſophie der Sitten und Ethik. Dieſer Theil der Philoſophie unterſucht

a. das Princip, welches die menſchlichen Handlungen haben ſollten. K. hat dies in der Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten gethan;

b. die Quelle dieſes Princips. Sie ſucht K. in der Critik der praktiſchen Vernunft auf;

c. die richtige Beſtimmung und Anwendung dieſes Princips in der Entgegenſetzung deſſelben gegen die Maximen, die ſich auf Bedürfniſs und Neigung fuſsen. Dies hat K. in den metaphyſ. Anfangsgründen der Rechtslehre und Tugendlehre ausgeführt.

Dieſe Unterſuchung iſt aber wichtig und nothwendig, denn der Menſch fühlt in ſich ſelbſt ein mächtiges Gegengewicht gegen alle Gebote der Pflicht an ſeinen Bedürfniſſen und Neigungen. Daraus entſpringt eine natürliche Dialektik, d. i. ein Hang wider jene ſtrengen Geſetze zu vernünfteln. Denn dieſe Geſetze ſind ſtrenge, indem ſie gebieten, ohne doch den Neigungen etwas dafür zu verheiſsen. Der Menſch zieht daher gar zu gern ihre Strenge in Zweifel und ſucht

ſie den Neigungen angemeſſener zu machen, d. i. im Grunde ſie zu verderben und um ihre ganze Würde zu bringen (G. 23. M. II. 35.). Daher iſt es nun auch in Anſehung der Gebote der Pflicht an der gemeinen Menſchenvernunft nicht genug, ſondern es iſt eine praktiſche Philoſophie nothwendig. Dieſe kann uns allein gegen jene natürliche Dialektik Hülfe ſchaffen, ſo wie man in einer theoretiſchen Philoſophie gegen die natürliche Dialektik im Felde des Wiſſens allein Hülfe finden kann (G. 23. f. M. II, 36.).

12. Populäre praktiſche Philoſophie. Die praktiſche Philoſophie in einer zur allgemeinen Mittheilung dienlichen Verſinnlichung vorgetragen. Man zieht immer noch in unſern Zeiten gröſstentheils dieſe praktiſche Philoſophie der Metaphyſik der Sitten, oder einer reinen von allem Empiriſchen abgeſonderten Vernunfterkenntniſs vor. Dieſe Herablaſſung zu Volksbegriffen iſt auch allerdings ſehr rühmlich, wenn man die Lehre der Sitten zuvor auf Metaphyſik gegründet hat, und ihr dann durch Popularität Eingang verſchafft. Erſt müſſen die ſittlichen Begriffe, ſo wie ſie *a priori* feſt ſtehen, im Allgemeinen (*in abſtracto*) vorgetragen werden, ſonſt würde das Erkenntniſs gar nicht einmal philoſophiſch ſeyn. Man kann nicht Volksbegriffe ſchon beim Anfange der Unterſuchung zum Grunde legen. Ein ſolches Verfahren kann auf das höchſt ſeltene Verdienſt einer wahren philoſophiſchen Popularität niemals Anſpruch machen, indem es gar keine Kunſt iſt, gemeinverſtändlich (populär) zu ſeyn, wenn man dabei auf alle gründliche Einſicht Verzicht thut (G. 30. f. M. II, 42. 43.).

13. Reine Philoſophie, ſ. Encyclopädie, 8. ff. und Metaphyſik. Alle Philoſophie iſt entweder empiriſch, ſo fern die Erfah-

rung der Grund ihrer Erkenntniſs iſt; oder liegen die Gründe ihrer Erkenntniſs bloſs in den Erkenntniſsvermögen des Menſchen, ſo nennt Kant eine ſolche Erkenntniſs, Erkenntniſs *a priori*, und ihre Gründe, Gründe oder Principien *a priori*, die Philoſophie aber, die bloſs ſolche Erkenntniſſe zum Gegenſtande hat, reine oder auch rationale Philoſophie, weil ſie von aller Einmiſchung der Erfahrung rein, oder aus bloſser Vernunft, die lateiniſch *ratio* heiſst, entſprungen iſt. Dieſe reine Philoſophie iſt entweder formal, und heiſst dann Logik, oder material, und heiſst dann Metaphyſik (M. II, 4. G. V. 3.).

14. Theoretiſche Philoſophie, Philoſophie der Natur, Phyſik, Naturlehre, ſ. Philoſophie der Natur und Phyſik.

15. Da reine Philoſophie oder Metaphyſik die eigentliche (materielle) Philoſophie, und ihr edelſter Theil, alles übrige in der Philoſophie (auſser der formalen Philoſophie oder Logik) eigentlich eine Anwendung der reinen Philoſophie auf Gegenſtände der Erfahrung iſt, ſo iſt das, was hier fehlt, unter andern auch das, was die Geſchichte der Philoſophie betrifft, im Art. Metaphyſik zu ſuchen.

16. Kant hat aber (Berl. Monatsſchr. 1796. S. 485. ff.) eine Abhandlung herausgegeben, welche den Titel hat: Verkündigung des nahen Abſchluſſes eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philoſophie; aus welcher die Hauptideen hierher gehören.

I. Abſchnitt. Frohe Ausſicht zum nahen ewigen Frieden.

Von der unterſten Stufe der lebenden Natur des Menſchen bis zu ſeiner höchſten der Philoſophie.

Chrysipp sagt in seiner stoischen Kraftsprache (*Cicer. de nat. deor. lib. 2. sect. 160.*): „die Natur hat dem Schwein statt Salzes eine Seele beigegeben, damit es nicht verfaule.“ *) Dieser bloss thierische Instinct nun ist die unterste Stufe der Natur des Menschen vor aller Cultur. Seine Thätigkeit und ihre Erregung in dem Menschen ist hier nur mechanisch (S. IV. 3. f.).

A. Von den physischen Ursachen der Philosophie des Menschen.

Der Mensch zeichnet sich vor allen andern Thieren dadurch aus, dass er ein Selbstbewusstseyn hat. Wegen dieses Selbstbewusstseyns ist er ein vernünftiges Thier. Und wegen der Einheit dieses Selbstbewusstseyns kann ihm nur eine Seele beigelegt werden. Der Mensch hat daher auch einen Hang, sich dieses Vermögens des Selbstbewusstseyns zu bedienen. Dieser Hang wird durch die öftere Befriedigung nach gerade sogar methodisch, er fängt an:

1. bloss durch Begriffe zu vernünfteln, d. i. zu philosophiren; darauf

2. sich auch polemisch mit seiner Philosophie an Andern zu reiben, d. i. zu disputiren, und

3. weil nun der Affect hinzukömmt, zu Gunsten seiner Philosophie zu zanken; zuletzt

4. in Masse gegen einander (Schule gegen

*) *Sus quid habet* [illegible] *vet, animam ipsa* [illegible] *pus.*

Schule, als Heer gegen Heer) vereinigt offenen Krieg zu führen.

Dieſer Hang, oder vielmehr Drang, wird als eine von den wohlthätigen und weiſen Veranſtaltungen der Natur angeſehen werden müſſen, wodurch ſie das groſse Unglück, lebendigen Leibes zu verfaulen, von den Menſchen abzuwenden ſucht.

Von der phyſiſchen Wirkung der Philoſophie.

Dieſe phyſiſche Wirkung der Philoſophie iſt die Geſundheit (*ſtatus ſalubritatis*) der Vernunft. Da aber die menſchliche Geſundheit (ſ. Leben, 5. b.) ein unaufhörliches Erkranken und Wiedergeneſen iſt, ſo iſt es

1. mit der bloſsen Diät der praktiſchen Vernunft (etwa einer Gymnaſtik derſelben) noch nicht abgemacht, um das Gleichgewicht, welches Geſundheit heiſst, und auf einer Haaresſpitze ſchwebt, zu erhalten; ſondern die Philoſophie muſs

2. (therapeutiſch) als Arzneimittel (*materia medica*) wirken, zu deſſen Gebrauch dann Diſpenſatorien und Aerzte (welche letztere aber auch allein dieſen Gebrauch zu verordnen berechtigt ſind) erfordert werden; wobei

3. die Polizei darauf wachſam ſeyn muſs, daſs zunftgerechte Aerzte und nicht bloſse Liebhaber (Dilettanten) ſich anmaſsen anzurathen, welche Philoſophie man ſtudiren ſolle. Ein Beiſpiel von der Kraft der Philoſophie als Arzneimittels, gab der ſtoiſche Philoſoph Poſi- [illegible] durch ein an ſeiner eigenen Perſon ge- [illegible] riment in Gegenwart des groſsen

Pompejus, (*Cicer. tuſc. quaeſt. lib. 2. ſect. 61.*) *) (S. IV. 5. f.).

Von dem Schein der Unvereinbarkeit der Philoſophie mit dem beharrlichen Friedenszuſtande derſelben.

1. Der Dogmatismus (z. B. der Wolfiſchen Schule) iſt ein Polſter zum Einſchlafen, und das Ende aller Belebung, welche letztere gerade das Wohlthätige aller Philoſophie iſt;

2. Der Skepticismus, welcher, wenn er vollendet daliegt, das gerade Widerſpiel des Dogmatismus ausmacht, hat nichts, womit er auf die regſame Vernunft Einfluſs ausüben kann, weil er Alles ungebraucht auf die Seite legt;

3. Der Moderatismus, welcher auf die Halbſcheid ausgeht, in der ſubjectiven Wahrſcheinlichkeit den Stein der Weiſen zu finden meint, und durch Anhäufung vieler iſolirten Gründe (deren keiner für ſich beweiſend iſt) den Mangel des zureichenden Grundes zu erſetzen wähnt, iſt gar keine Philoſophie (S. IV. 7. f.).

Von der wirklichen Vereinbarkeit der kritiſchen Philoſophie mit einem beharrlichen Friedenszuſtand derſelben.

*) *Posidonius, quem et ipſe saepe vidi, et id dicam, quod ſolebat narrare Pompeius: ſe, cum Rhodum veniſſet, eum graviter eſſe aegrum, quod vehementer ejus artus laborarent, voluiſſe tamen nobiliſſimum philoſophum viſere: quem ut vidiſſet et ſalutaviſſet, honorificisque verbis proſecutus eſſet, moleſteque ſe dixiſſet ferre, quod eum non poſſet audire: at ille: Tu vero, inquit, pōtes; nec committam, ut dolor corporis efficiat, ut fruſtra tantus vir ad me venerit. Itaque narrabat, cum graviter et copioſe de hoc ipſo: Nihil eſſe bonum, niſi quod honeſtum eſſet, cubantem diſputaſſe: cumque quaſi faces ei doloris admoverentur: ſaepe dixiſſe: Nihil egi[illegible] dolor, quamvis ſis moleſtus, nunquam te eſſe confitebor malum.*

Kritiſche Philoſophie iſt diejenige, welche, nicht mit den Verſuchen Syſteme zu bauen (wie der Dogmatismus), oder zu ſtürzen (wie der Skepticismus), oder gar nur ein Dach ohne Haus zum gelegentlichen Unterkommen auf Stützen zu ſtellen (wie der Moderatismus), ſondern von der Unterſuchung der Vermögen der menſchlichen Vernunft (in welcher Abſicht es auch ſei) Eroberung zu machen, anfängt. Nun giebt es in der menſchlichen Vernunft den Begriff der Freiheit, der ſeine Realität durch Wirkungen beweiſet, die (nach einem Princip *a priori*) ſchlechterdings können geboten werden. Dadurch bekommen die Ideen moraliſch-praktiſche Realität, nehmlich das moraliſche Geſetz gebietet uns, uns ſo zu verhalten, als ob die Gegenſtände jener Ideen gegeben wären. Dieſe kritiſche Philoſophie eröffnet, durch die Ohnmacht der theoretiſchen Beweiſe des Gegentheils einerſeits, und durch die Stärke der praktiſchen Gründe der Annehmung ihrer Principien andrerſeits, die Ausſicht zu einem ewigen Frieden unter den Philoſophen, bei dem überdem noch die Kräfte des durch Angriffe in ſcheinbare Gefahr geſetzten Subjects immer rege erhalten, und ſo durch Philoſophie die Abſicht der Natur zur continuirlichen Belebung des Subjects und Abwehrung des Todesſchlafs befördert wird. Käſtners Epigramm;

Auf ewig iſt der Krieg vermieden,
Befolgt man, was der Weiſe ſpricht;
Dann halten alle Menſchen Frieden,
Allein die Philoſophen nicht.

iſt daher ein wahrer Glückwunſch; weil ein Friede, bei dem man auch nicht einmal gerüſtet ſeyn dürfte, den Zweck der Natur in Abſicht der Philoſophie, (daſs ſie zum Belebungsmittel dienen

[redacted]

de (S. IV. 9. ff.),

B. Hyperphysische Grundlage des Lebens des Menschen zum Behuf einer Philosophie desselben. Vermittelst der Vernunft ist der Seele des Menschen ein Geist (*mens*, νους) beigegeben, damit er nicht ein blofs dem Mechanismus der Natur und ihren technisch-praktischen, sondern auch ein der Spontaneität der Freiheit und ihren moralisch-praktischen Gesetzen angemessenes Leben führe. Dieses Lebensprincip gründet sich nicht auf Begriffe des Sinnlichen, welche insgesammt zuvörderst (vor allem praktischen Vernunftgebrauch) Wissenschaft (theoretisches Erkenntnifs) voraussetzen, sondern es geht zunächst und unmittelbar von einer Idee des Uebersinnlichen aus, nehmlich der Freiheit, und begründet so eine Philosophie, die sich zum Grundsatze zu machen, an sich selbst Pflicht ist (S. IV. 11. f.).

Was ist Philosophie, als Lehre, die unter allen Wissenschaften das gröfste Bedürfnifs der Menschen ausmacht?

Sie ist das, was schon ihr Name anzeigt, Weisheitsforschung. Weisheit aber ist die Zusammenstimmung des Willens zum Endzweck (dem höchsten Gut). Da nach diesem zu streben Pflicht ist, und ein Gesetz, das uns etwas zur Pflicht macht, moralisch heifst: so wird Weisheit für den Menschen nichts anders, als das innere Princip des Willens der Befolgung moralischer Gesetze seyn, welcherlei auch der Gegenstand derselben seyn mag, der aber jederzeit übersinnlich seyn wird, weil ein, durch einen empirischen Gegenstand bestimmter, Wille keine Pflicht (die ein nicht physisches Verhältnifs ist) begründen kann (S. IV. 12.).

Von den übersinnlichen Gegenständen unserer Erkenntnifs.

Sie ſind:

2. Gott, als das allverpflichtende Weſen;

2. Freiheit, als Vermögen des Menſchen, ſeine Pflicht zu thun;

3. Unſterblichkeit, als ein Zuſtand, in welchem dem Menſchen ſein Wohl oder Wehe in Verhältniſs auf ſeinen moraliſchen Werth zu Theil werden ſoll. Sie ſtehen zuſammen gleichſam in der Verkettung der drei Sätze eines zurechnenden Vernunftſchluſſes (ſ. Gewiſſen, 3. c.):

Der praktiſche Oberſatz: das Geſetz Gottes, welches anklagt oder befolgt worden iſt (ſ. Gewiſſen, 5.);

Der praktiſche Unterſatz: das Vermögen der Pflichtbefolgung (die Freiheit), welche das Geſetz Gottes befolgt hat oder nicht;

Der praktiſche Schluſsſatz: die Verurtheilung oder Losſprechung, als der Ausſpruch für die Unſterblichkeit.

Dies ſind drei Poſtulate der praktiſchen Vernunft. Die Exiſtenz der Freiheit iſt im Moralgeſetz enthalten, die Freiheit führt wieder die beiden übrigen in ihrem Gefolge bei ſich, indem das Moralgeſetz das oberſte Princip der Weisheit, alſo auch der Endzweck des vollkommenſten Willens (die höchſte mit der Moralität zuſammenſtimmende Glückſeligkeit) vorausſetzt, folglich auch die Bedingungen, unter welchen allein demſelben ein Genüge geleiſtet werden kann (nehmlich Gott, welcher uns nach Würdigkeit glücklich machen kann, und Unſterblichkeit, worin wir allein nach Würdigkeit glücklich werden können).

Reſultat: Was Philoſophie als Weisheitslehre verkündigen kann, das kann man wohl aus Miſsverſtand verkennen; es iſt aber doch ſo ſehr wider allen erheblichen Einwand geſichert, daſs man den nahen Abſchluſs eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philoſophie mit gutem Grunde verkündigen kann (S. IV. 12. ff.).

II. Abſchnitt. Bedenkliche Ausſicht zum nahen ewigen Frieden. Wir übergehen hier, als etwas Temporelles, alles das, was dieſe Streitſchrift veranlaſste, und was zu dem Ausdruck: bedenkliche Ausſicht Veranlaſſung gab, und ſchlieſsen nur mit dem hierhergehörenden Schluſs.

Wenn auch Philoſophie bloſs als Weisheitslehre (was auch ihre eigentliche Bedeutung iſt) vorgeſtellt wird, ſo kann ſie doch auch als Lehre des Wiſſens nicht übergangen werden. Es kann nun kaum die Frage von der Philoſophie in der erſtern Bedeutung ſeyn, ob man frei und offen geſtehen ſolle, was und woher man es wiſſe. Was ein Menſch für wahr hält, kann falſch ſeyn (denn er kann irren); aber er ſelbſt muſs wahrhaft ſeyn (er ſoll nicht täuſchen). Die Uebertretung dieſer Pflicht der Wahrhaftigkeit heiſst die Lüge. Sie iſt zwiefacher Art;

1. wenn man das für wahr ausgiebt, deſſen man ſich doch als unwahr bewuſst iſt;

2. wenn man etwas für gewiſs ausgiebt, wovon man ſich doch bewuſst iſt, ſubjectiv ungewiſs zu ſeyn.

Die Lüge (vom Vater der Lügen, durch den alles Böſe in die Welt gekommen iſt, Joh. 8. 44.) iſt der eigentliche faule Fleck in der menſchlichen Natur; ſo ſehr auch zugleich der Ton der Wahr-

haftigkeit der gewöhnliche Ton iſt — Das Gebot: du ſollſt (und wenn es auch in der frömmſten Abſicht wäre) nicht lügen, zum Grundſatz in die Philoſophie als eine Weisheitslehre innigſt aufgenommen, würde allein den ewigen Frieden in ihr nicht nur bewirken, ſondern auch in alle Zukunft ſichern können (S. IV. 18. ff.).

Philoſophiren,

ſ. Philoſophie.

Philoſophiſch,

ſ. Philoſophie, Discurſiv und Acroamatiſch.

Philoſophiſchmoraliſcher

Beweis, oder aus einem moraliſchen Glaubensgrunde, ſ. Beweis, 2. Gott; Gut, höchſtes; Philoſophie, 16. I. B.

Phoronomie,

(*phoronomia, phoronomie*). Derjenige Theil der metaphyſiſchen Naturlehre, welcher die Bewegung als ein reines Quantum, nach ſeiner Zuſammenſetzung, ohne alle Qualität des Beweglichen betrachtet (N. XX). S. Dynamik. Die Bewegung, als ein Quantum oder das, was an der Materie, abſtrahirt von ihrer Qualität, allein Gröſse hat, iſt der Gegenſtand, den die Phoronomie betrachtet. Die Bewegung wird alſo ohne Rükſicht darauf, wie [redacted] (durch hervorbringende Kräfte) entſteht, bl[redacted] Gröſse und Zuſammenſetzung nach

unterſucht. Das Thema dieſer Wiſſenſchaft iſt alſo bloſs die Gröſse der Bewegung ihrer Conſtruction nach.

Ueberhaupt heiſst Phoronomie die Lehre von der Bewegung, in ſo fern man ſich nicht um die Kräfte bekümmert, durch welche ſie verurſacht wird (Käſtner Anfangsgr. d. höhern Mechanik 20. S. 21.). Man kann ſie eintheilen in die metaphyſiſche und mathematiſche. Die metaphyſiſche iſt diejenige, von welcher hier die Rede iſt; die mathematiſche wird als ein Theil der höhern Mechanik betrachtet, und handelt von der Berechnung und Ausmeſſung der Bewegung, in ſo fern ſie unabhängig von Kräften betrachtet werden kann. Bisweilen heiſst auch wohl die ganze höhere Mechanik Phoronomie. Bewegung, in ſo fern ſie zur Conſtruction der reinen geometriſchen Geſtalten nöthig iſt, gehört in die Geometrie. So giebt es alſo eine philoſophiſche, eine geometriſche und eine arithmetiſch-geometriſche Betrachtung der Bewegung.

Kant hat in ſeinen metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft (N. 1 — 30.) die philoſophiſche oder metaphyſiſche Phoronomie zuerſt vollſtändig und ſyſtematiſch vorgetragen. Einen noch weiter ausgeführten Begriff von der Phoronomie bekömmt man aus Art. Bewegung, zuſammengeſetzte, und von dem Inhalt derſelben aus den Art. Beweglichkeit und Bewegung, bis VII.

Phyſik.

Naturkunde, Naturlehre, (*phyſica, phyſice, phyſique*). Dieſen Namen führt die geſammte Lehre von der Natur der Gegenſtände un-

ſerer Sinne, oder von der Gröſse, Beſchaffenheiten, Verhältniſſen der Erſcheinungen in der Sinnenwelt. Im weitläuftigſten Sinne des Worts gehört alſo zur Naturlehre nicht bloſs die Lehre von der Natur der Cörperwelt, ſondern da es nach der Hauptverſchiedenheit unſrer Sinne (dem äuſſern und dem innern Sinn) zweierlei Gegenſtände, nehmlich der äuſsern und des innern Sinnes giebt; ſo gehört die Lehre von der denkenden Natur, als Gegenſtand des innern Sinnes, ebenſowohl zur Physik, als die Lehre von der ausgedehnten Natur oder den Cörpern. Beide machen die zwei Haupttheile der Physik aus (N. IV).

2. Dieſe Eintheilung iſt nach den Gegenſtänden der Physik gemacht; theilt man aber die Physik nach der Behandlung und der Quelle der Erkenntniſs dieſer Gegenſtände ein, ſo giebt es folgende Theile derſelben (N. IV.):

Physik
oder Naturlehre.

Hiſtoriſche Physik oder Naturgeſchichte, ſ. Naturgeſchichte.		Dogmatiſche Physik oder Naturwiſſenſchaft, Physik im engern Verſtande, ſ. Naturwiſſenſchaft.	
Physiographie, Naturbeſchreibung.	Physiogonie, Eigentliche Naturgeſchichte.	Reine od. Rationale Naturwiſſenſchaft.	Angewandte oder Empiriſche Physik.

3. Dasjenige, was die Naturlehrer unter dem Namen der eigentlichen Physik vorzutragen pflegen, iſt alſo die Naturwiſſenſchaft. Darüber ſind ſie alle einig, daſs die hiſtoriſche Physik oder die Naturgeſchichte als ein eigener Zweig des menſchlichen Wiſſens behandelt werden müſſe. Die Chemie oder die Lehre von

den Bestandtheilen der Cörper und den Verhältnissen dieser Bestandtheile zu einander, wird auch von der Physik abgesondert, und als eine eigene Wissenschaft abgehandelt, welches auch nicht getadelt zu werden verdient. Allein es ist eben sowohl eine Naturbeschreibung, als eine Naturgeschichte dieser Bestandtheile möglich. Eben so ist auch die Chemie, wie sie gemeiniglich vorgetragen wird, eine Wissenschaft im weitern Sinne des Worts. In dieser Bedeutung ist eine jede Untersuchung des Empirischen, um die Phänomene desselben von Erfahrungsgesetzen abzuleiten, wissenschaftlich. Die Grundlage der Chemie ist nun Erfahrung, zu der sie durch Beobachtung und Versuche gelangt. Aus diesen schliesst sie durch Induction und nach der Analogie, und daraus leitet sie eine Theorie her, welche die Facta zu einem systematischen Ganzen verbindet. Allein noch hat sich für die chemischen Wirkungen der Materien auf einander kein Begriff ausfindig machen lassen, der sich construiren läst. Es läst sich nehmlich kein Gesetz angeben, nach welchem sich die Bestandtheile der Cörper (etwa in Proportion ihrer Dichtigkeit u. d. gl.) einander nähern oder von einander entfernen. Die Bewegungen dieser Bestandtheile, sammt den Folgen jener Bewegungen, lassen sich also nicht im Raum *a priori* anschaulich darstellen (construiren) (welches auch wohl schwerlich jemals möglich werden möchte), daher kann Chemie nichts mehr als systematische Kunst, oder Experimentallehre seyn. Sie kann als empirische Naturlehre der Bestandtheile der Cörper behandelt werden, aber nicht eigentliche Wissenschaft werden, weil die Principien derselben blos empirisch sind, und keine Darstellung *a priori* in der Anschauung erlauben, folglich die Grundsätze chemischer Erscheinungen ihrer Möglichkeit nach nicht im mindesten begreiflich machen. Sie hat also weder einen reinen, noch einen angewandten Theil,

weil der letztere wenigstens Grundsätze *a priori* vorausſetzt, die in ihm angewandt werden (N. X.), ſ. auch Mathematik. Noch weiter aber, als ſelbſt Chemie, muſs der zweite objective Theil der Phyſik, die Seelenlehre, jederzeit von dem Range einer reinen oder eigentlich ſo zu nennenden Naturwiſſenſchaft entfernt bleiben, ſ. Mathematik. Aber auch nicht einmal der Chemie kann ſie als ſyſtematiſche Zergliederungskunſt jemals nahe kommen. Sie kann nicht ſyſtematiſche Kunſt oder Experimentallehre werden. Denn das Mannichfaltige der innern Beobachtung läſst ſich nur durch bloſse Gedankentheilung von einander abſondern, nicht aber abgeſondert aufbehalten und beliebig wiederum verknüpfen; noch weniger aber läſst ſich ein anderes denkendes Subject unſern Verſuchen, der Abſicht angemeſſen, von uns unterwerfen. Die Beobachtung an uns ſelbſt aber alterirt und verſtellt ſchon den Zuſtand des beobachteten Gegenſtandes. Die Seelenlehre kann daher niemals etwas mehr als hiſtoriſche Phyſik oder Naturlehre des innern Sinnes werden. Als ſolche kann ſie nur Naturbeſchreibung und Naturgeſchichte der Seele ſeyn. Allein ſie kann nie Seelenwiſſenſchaft, ja nicht einmal pſychologiſche Experimentallehre werden, ſ. Naturwiſſenſchaft, 5. Dieſe hiſtoriſche Naturlehre der Seele hat man alſo auch mit Recht von der wiſſenſchaftlichen oder eigentlichen Phyſik abgeſondert (Pr. 24.), und man verſteht daher unter der eigentlichen Phyſik bloſs die Lehre von der cörperlichen Natur (C. 374.), und behandelt auch ſie unter dem Namen einer Pſychologie als einen eigenen Zweig des menſchlichen Wiſſens. Welches endlich die Grenzen zwiſchen angewandter Mathematik und Phyſik ſind, findet man im Art. Mathematik. S. auch Encyclopädie, 14.

4. Man kann aber das Wort Physik oder Naturlehre in noch weiterer Bedeutung nehmen, so dass sie den ganzen, einen Haupttheil der materialen Philosophie ausmacht, und die gesammte Erkenntniss aus Begriffen, mit Ausschluss der Logik, als einer formalen Wissenschaft, bedeutet. In diesem Sinn nahmen die alten griechischen Philosophen das Wort (G. V. 1. f. P. 252.). Diese Naturlehre begreift die Lehre von der Natur, als den Inbegriff von allem, was nach Gesetzen bestimmt existirt, der Welt (als eigentlich sogenannten Natur) mit ihrer obersten Ursache zusammengenommen (S. III. 339.). Sie fasst denn entweder die Metaphysik mit unter sich, oder wird ihr, als blos empirische Erkenntniss, entgegengesetzt. Die Tafel bei dem Art. Encyclopädie setzt dies alles ins Licht. S. Encyclopädie, 9. ff. und Physiologie und Philosophie.

5. Endlich kann man auch unter Physik blos die empirische Lehre von der körperlichen Natur, d. i. die auf besondere Erfahrungen durch äussere Sinne angewandte Naturwissenschaft verstehen, und sie so von der metaphysischen Naturwissenschaft oder rationalen Physik, und der reinen, mathematischen Physik, welche die allgemeinen Naturgesetze vermittelst mathematischer Constructionen darstellt, unterscheiden (K. VII.). Man kann aber jene Physik auch die empirische (*physica empirica*) nennen (C. 876.).

6. Wir haben schon vom Aristoteles manche zur wissenschaftlichen Physik, von der wir hier allein handeln, gehörige Werke, z. B. seine Bücher über Aufgaben (προβλήματα). Unter den Römern hat Lucretius das epikurische System in einem Gedicht: von der Natur (*De rerum natura Lib. VI. Bipont.* 1782. 8. übersetzt und erläutert von Joh. Fr. Meineke. 2 Bände.

Leipzig 1795. 8.) und Seneca einige phyſikaliſche Unterſuchungen nach den Grundſätzen der Stoiker (*Quaeſtionum naturalium L. VII. in Operib. Bipont.* 1782. *Vol. IV.*) vorgetragen. Die 37 Bücher des ältern Plinius von der Naturgeſchichte (*Hiſtoriae mundi a Sig. Gelenio caſt. ap. Stoer.* 1601. 3. *Vol.* 8.) enthalten einen reichen Schatz von phyſikaliſcher Gelehrſamkeit, obgleich ihr Verfaſſer mehr bemüht war, viel zu ſammlen, als die Wahrheit des Geſammleten zu prüfen. Von jenen Zeiten an bis auf das ſiebzehnte Jahrhundert hat die Phyſik wenig Fortſchritte gemacht. Man kannte bis dahin nicht die rechte Methode, der Natur ihre Geheimniſſe durch Beobachtungen und Verſuche abzufragen. Der erſte, der auf dieſe Methode aufmerkſam machte, war der engelländiſche Lord und Kanzler Bacon von Verulam, der 1726 ſtarb, und deſſen Werke verſchiedenemale geſammlet worden ſind (*Franc. Baconi, Bar. de Verulamio, Opera Omnia, opera Sim. Jo. Arnoldi Lipſ.* 1694. *fol.*). Seine *Inſtauratio magna ſ. de augmentis ſcientiarum* enthält Gedanken über die Verbeſſerung aller Wiſſenſchaften, und insbeſondere der Naturlehre, in welchen er anräth, den Weg der Speculation in der Naturlehre zu verlaſſen, und bloſs der Erfahrung zu folgen; die Schrift: *De interpretatione naturae* zählt die Gegenſtände auf, welche nach ſeinem Vorſchlage zu beantworten waren, und die *Hiſtoria ventorum* giebt ein Beiſpiel ſeiner Methode. Nachdem im ſechzehnten und ſiebzehnten Jahrhundert viel phyſikaliſche Entdeckungen waren gemacht worden, ſtand Descartes auf, und verdrängte auch in der Phyſik die ariſtoteliſche Schule. Seine *Principia philoſophiae. Amſtel.* 1650. 4. ſeine Dioptrik und Schrift von den Meteoren, die aus dem Franzöſiſchen ins Lateiniſche überſetzt und von dem Verf. durchgeleſen und verbeſſert, Amſt. 1650. 4. zuſammen gedruckt worden ſind, gehören hierher. Er verbannte die Speculation nicht ganz aus der

Physik, aber liefs sich doch bei allem Skepticismus verleiten, ein falsches Natursystem aufzubauen. Inzwischen setzten Mariotte (*Oeuvres de Mariotte, nouv. edit. à la Haye*, 1740. 4.) und andere die Experimentalunterſuchung immer eifriger fort. Man begnügte sich nicht mit dem Fleifse einzelner Gelehrten, sondern errichtete Gesellschaften, z. B. die Pariser Akademie der Wissenschaften (*Memoires de Mathematique et de Physique. Nouv. edit. à Amsterdam* 1723. f. 12. Sie gehen vom Jahr 1692 an) u. a. m., welchen die Naturlehre unglaublich viel zu verdanken hat. Während der letzten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts gewann die Naturlehre eine neue Gestalt unter den Händen Newtons (*Philosophiae naturalis principia mathematica. Lond.* 1687. 4. und *Optice, libr. III. lat. redd. Sam. Clarke edit. nov. Lausanae et Genevae.* 1740. 4.). Seine Entdeckungen stehen so fest, als die Wahrheit selbst, und haben nichts von der Zeit und dem gewöhnlichen Wechsel der Meinungen, am allerwenigsten aber von den neidischen Bemühungen unwissender Popularphilosophen, z. B. eines Mercier in unsern Tagen, zu fürchten. Ihr grofser Urheber, der 1642 gebohren wurde, und 1726 starb, verdient ganz den erhabenen Lobspruch, den Pope ihm und seinen Entdeckungen beilegt:

Die Natur und ihre Gesetze lagen in Nacht;
Gott sprach: Newton werde! und es ward Licht*)

Bei allem Beifall der Kenner fand doch das Newtonische System noch vielen Widerspruch. Bis zur

*) *Isaacus Newtonus: quem immortalem testantur Tempus, Natura, Coelum: mortalem hoc marmor fatetur.*
Nature and Nature's Laws lay hid in Night,
God said: let Newton be! and all was Light.
Popes Works, Berlin, 1763. Vol. VI. Epit. XII. p. 80.

Mitte des vorigen Jahrhunderts blieben noch viele Naturforscher, besonders unter den Mitgliedern der Pariser Akademie, cartesianisch gesinnt. Man beschuldigte Newton sogar einer Wiedereinführung der scholastischen verborgenen Qualitäten. Endlich hat das newtonische System so zahlreiche Bestätigungen von mehrern Seiten erhalten, dass es jetzt allgemein als die Grundlage des mathematischen Theils der Physik angesehen wird. Kant hat nun diesem System seine Vollendung gegeben, indem er in seinen metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft gezeigt hat, wie das, was Newton in seinen Principien der Naturwissenschaft Definitionen und Axiomen nennt, im menschlichen Erkenntnisvermögen gegründet, und daher für alle Cörper als Phänomene unserer äussern Sinnlichkeit gültig ist; und dass die Gravitation eben darum ein allgemeines Phänomen seyn muss, weil die anziehende und abstossende Kraft Grundkräfte der Materie seyn müssen, aus welchen die Gravitation als eine wesentliche Eigenschaft der Materie nothwendig entspringt. Unter den ältern Lehrbüchern der Physik zeichnen sich nach Newton aus Wolfs nützliche Versuche, dadurch zu genauer Erkenntniss der Natur und Kunst der Weg gebahnt wird. Halle 1721—1725. 3. B. 8. Weit vorzüglicher sind indessen, wenigstens für die Theorie und wegen ihrer lehrreichen Kürze: Erxlebens Anfangsgründe der Naturlehre, mit Zusätzen von Lichtenberg, 4te Auflage. Göttingen 1787. 8. Marcus Herz Grundlage zu [illegible] Vorlesungen über die Experimentalphysik. [illegible] 1787. 8. und Grens Grundriss der Natur- [illegible]halle, 1793. 8. In einer allgemein fasslichbart lehr[illegible] Physik Euler in seinen [illegible]ine de[illegible] Prinzessin über verschie- [illegible]de a[illegible]hysik und Philosophie, [illegible] 780. 3. B. gr. 8. Zur [illegible]her dienen Erxle- [illegible]s nach den Lichten-

bergiſchen neuern Auflagen, und zur Belehrung über jeden einzelnen Gegenſtand der Phyſik, der Geſchichte der Erfindungen, Beſchreibung der Werkzeuge und Bücherkenntniſs darüber, Gehlers, in jeder, nur nicht metaphyſiſcher, Rückſicht, vortreffliches Phyſikaliſches Wörterbuch. Leipzig, 1787—1796. gr. 8. aus welchem auch die meiſten Nachrichten über die Geſchichte der Phyſik in dieſem Artikel genommen ſind. Zur Teleologie in Beziehung auf den Weltſchöpfer hat vorzüglich Nieuwetyt (Rechter Gebrauch der Weltbetrachtung zur Erkenntniſs der Macht, Weisheit und Güte Gottes, a. d. Holl. von Segner. Jena, 1747. gr. 4.) Anleitung gegeben. Sehr richtige Vorſtellungen über den Umfang und die Theile der Phyſik in dem Sinne des Worts, in welchem ich daſſelbe gleich zu Anfang dieſes Artikels erklärt habe, trägt Ernſt Gottfr. Fiſcher vor in ſeiner Schrift: *De diſciplinarum phyſicarum notionibus, finibus legitimis et nexu ſyſtematico. Berol.* 1797. 8.

Kant Met. Anf. d. Naturwiſſ. Vorr. S. IV. ff.

Deſſ. Prolegom. §. 2. S. 24.

Deſſ. Crit. d. rein. Vern. Methodenl. III. Hauptſt. S. 874. u. S. 876.

Deſſ. Met. Anf. d. Rechtsl. Einl. II. S. VII.

Phyſikotheologie,

phyſiſche Theologie, phyſiſchteleologiſche Theologie, (*phyſicotheologia, theologia phyſicoteleologica, theologie phyſique*). Diejenige natürliche Theologie, die aus der natürlichen Ordnung und Vollkommenheit in der Welt (nach welcher ſie nehmlich beſchaffen iſt) zur höchſten Intelligenz, als dem Princip aller natürlichen Ordnung nd Vollkommenheit, aufſteigt (C. 660.).

Wie dieſes geſchieht, findet man im Art. Gott, 40. ff. Die Phyſikotheologie iſt der Verſuch der Vernunft, aus den Zwecken der Natur (die nur empiriſch erkannt werden können) auf die oberſte Urſache der Natur und ihre Eigenſchaften zu ſchlieſſen (U. 400. M. II. 932.). Dieſe Phyſikotheologie geht natürlicher Weiſe vor der zweiten Art der natürlichen Theologie, der Moraltheologie, her, ſie kann dem ethikotheologiſchen Beweis für Gottes Daſeyn in der Moraltheologie Nachdruck geben, indem ſie Speculation mit Anſchauung verbindet, und bereitet den Verſtand zur theologiſchen Erkenntniſs vor, und giebt ihm dazu eine gerade und natürliche Richtung (C. 665. M. I. 780.). Denn, wenn wir von den Dingen in der Welt auf eine Welturſache teleologiſch, d. i. aus der Zweckmäſsigkeit, die wir überall an den Dingen in der Welt wahrnehmen, ſchlieſsen wollen: ſo müſſen Zwecke der Natur zuerſt gegeben ſeyn, für die wir nachher einen Endzweck, und für dieſen dann das Princip der Cauſalität dieſer oberſten Urſache, oder den Grund ſeiner Wirkſamkeit, zu ſuchen haben. S. Endzweck (U. 400. M. II. 933.). Nach dem teleologiſchen Princip können und müſſen viele Nachforſchungen der Natur geſchehen, ohne daſs man nach dem Grunde der Möglichkeit, zweckmäſsig zu wirken, welche wir an verſchiedenen Producten der Natur antreffen, zu fragen Urſache hat. Geſetzt aber, man will ſich auch hievon einen Begriff machen? Dann haben wir dazu ſchlechterdings keine weitergehende Einſicht, als bloſs die Maxime der reflectirenden Urtheilskraft. Dieſe Maxime iſt nehmlich, daſs unſer Erkenntniſsvermögen es uns unmöglich macht, uns eine bloſs mechaniſche und keine verſtändige Urſache der Natur zu denken, ſobald uns auch nur ein einziges organiſches Product der Natur gegeben iſt. Dieſes Princip bringt uns zwar in der Er-

klärung der Naturdinge und ihres Ursprungs um nichts weiter, eröffnet uns aber doch einige Aussicht über die Natur hinaus, um den sonst so unfruchtbaren Begriff eines Urwesens näher bestimmen zu können (U. 400. f. M. II. 934.).

2. Die Physikotheologie kann uns aber nichts von einem Endzweck der Schöpfung eröffnen, so weit sie auch getrieben werden mag. Sie kann also zwar

a. den Begriff einer verständigen Weltursache rechtfertigen, als einen subjectiv für die Beschaffenheit unseres Erkenntnisvermögens allein tauglichen Begriff von der Möglichkeit der organischen Producte in der Natur; aber

b. diesen Begriff weder in theoretischer noch praktischer Absicht weiter bestimmen; also

c. erreicht ihr Versuch seine Absicht nicht, eine Theologie zu gründen. (U. 401. f.).

a. Die Physikotheologie kann den Begriff einer verständigen Weltursache rechtfertigen, als einen subjectiv für die Beschaffenheit unseres Erkenntnisvermögens allein tauglichen Begriff von der Möglichkeit organischer Naturproducte. Wir haben nehmlich unentbehrlich nöthig, der Natur den Begriff einer Absicht unterzulegen, wenn wir ihr auch nur in ihren organisirten Producten durch fortgesetzte Beobachtung nachforschen wollen; und dieser Begriff, dass die Natur bei Hervorbringung organischer Producte nach Absichten gewirkt habe, ist eine Maxime, ohne welche wir mit unsrer Vernunft in der Erfahrung gar nicht fortkommen können, die uns also für den Erfahrungsgebrauch unserer Vernunft schlechterdings nothwendig ist. Es ist offenbar, dass wir

dieſe Maxime der Urtheilskraft auch am Ganzen der Natur wenigſtens verſuchen müſſen, da einmal ein ſolcher Leitfaden die Natur zu ſtudiren aufgenommen und bewährt gefunden iſt. Aber in Anſehung dieſes Gebrauchs iſt die angeführte Maxime der Urtheilskraft zwar nützlich, weil ſich nach derſelben noch manche Geſetze der Natur dürften auffinden laſſen, die uns, nach der Beſchränkung unſerer Einſichten in das Innere des Mechanismus derſelben, ſonſt verborgen bleiben würden; aber dieſe Maxime iſt uns doch, in Rückſicht dieſes Gebrauchs, nicht unentbehrlich, weil uns die Natur im Ganzen als organiſirt, d. i. ſo, daſs in derſelben alles wechſelſeitig Zweck und Mittel iſt, nicht gegeben iſt. Hingegen in Anſehung derer Producte der Natur, welche nur als abſichtlich ſo und nicht anders geformt müſſen beurtheilt werden, um auch nur eine Erfahrungserkenntniſs ihrer innern Beſchaffenheit zu bekommen, iſt es weſentlich nothwendig, ſie als Producte zu betrachten, bei deren Hervorbringung die Natur nach Abſicht gehandelt habe; weil ſelbſt der Gedanke von ihnen, als organiſirten Dingen, ohne den Gedanken einer Erzeugung mit Abſicht damit zu verbinden, unmöglich iſt (U. 334. M. II, 864.). Nun iſt der Begriff eines Dinges, deſſen Daſeyn oder Form wir uns nur vorſtellen können, in ſo fern wir vorausſetzen, daſs es Zweck geweſen ſei, daſſelbe hervorzubringen, mit dem Begriff unzertrennlich verbunden, daſs daſſelbe nicht habe nach Naturgeſetzen entſtehen müſſen, ſondern daſs ſein Daſeyn zufällig ſei. Daher machen auch diejenigen Naturdinge, welche wir nur als Zwecke möglich finden, den vornehmſten Beweis für die Zufälligkeit des Weltganzen aus, und ſind der einzige für den gemeinen Verſtand eben ſowohl als den Philoſophen geltende Beweisgrund der Abhängigkeit und des Urſprunges des Weltganzen von einem auſser der Welt exiſtirenden, verſtändigen Weſen, ſo daſs alſo die Tele-

ologie (Lehre von den Zwecken in der Natur) die Vollendung des Aufſchluſſes ihrer Nachforſchungen nur in einer Theologie (Lehre von einem verſtändigen Welturheber) findet (U. 335. M. II. 865.). Was beweiſet nun aber am Ende auch die allervollſtändigſte Teleologie? Beweiſet ſie etwa, daſs ein ſolches verſtändiges Weſen da ſei? Nein; nichts weiter, als daſs wir nach Beſchaffenheit unſerer Erkenntniſsvermögen uns ſchlechterdings keinen Begriff von der Möglichkeit einer ſolchen Welt machen können, als nur in ſo fern wir uns eine abſichtlich-wirkende oberſte Urſache derſelben denken. Objectiv können wir alſo nicht den Satz darthun: es iſt ein verſtändiges Urweſen, d. i. wir können über das wirkliche Daſeyn dieſes Urweſens nichts ausmachen, weil wir die objective Realität des Begriffs eines verſtändigen Urweſens nicht darthun und alſo auch die Möglichkeit der Erzeugung der Naturproducte nach einer abſichtlichen Zweckmäſſigkeit nicht behaupten können; ſubjectiv aber für den Gebrauch unſerer Urtheilskraft in ihrer Reflexion über die Zwecke in der Natur können wir dieſen Satz behaupten, nehmlich daſs die Zwecke in der Natur nach keinem andern Princip, als dem einer abſichtlichen Cauſalität einer höchſten Urſache, gedacht werden können, d. i. die Vernunft beſtimmt bloſs den Gebrauch unſrer Erkenntniſsvermögen, angemeſſen ihrer Eigenthümlichkeit und den weſentlichen Bedingungen ihres Umfangs und ihrer Schranken, daſs wir nehmlich nach der eigenthümlichen Beſchaffenheit unſrer Erkenntniſsvermögen über die Möglichkeit der Zwecke in der Natur und ihre Erzeugung nach keinem andern Princip urtheilen können (U. 333. f. 335. M. II. 863. 866.).

Wollten wir den Satz: es giebt eine verſtändige Welturſache, dogmatiſch aus teleologiſchen Gründen darthun, ſo würden wir von

Schwierigkeiten befangen werden, aus denen wir uns nicht herauswickeln könnten. Denn da würde diesen Schlüssen der Satz zum Grunde gelegt werden müssen: die organisirten Wesen in der Welt sind nicht anders, als durch eine absichtlich wirkende Ursache möglich. Wir müsten damit unvermeidlich behaupten wollen: dass jedes denkende und erkennende Wesen es als nothwendige, mithin dem Gegenstande, und nicht blos unserm Subjecte, anhängende Bedingung voraussetzen müsse, dass die organischen Dinge nur unter der Idee der Zwecke in ihrer Verbindung nach dem Gesetz der Ursache und Wirkung verfolgt, und diese Verbindung nach ihrer Gesetzmäßigkeit erkannt werden könne. Aber es ist uns unmöglich, diese Behauptung durchzusetzen. Denn, da wir die Zwecke in der Natur als absichtliche eigentlich nicht beobachten, sondern nur, in der Reflexion über ihre Producte, diesen Begriff als einen Leitfaden der Urtheilskraft hinzu denken: so sind uns die absichtlichen Zwecke nicht durch das Object gegeben. *A priori* ist es sogar für uns unmöglich, die objective Realität eines solchen Begriffs zu rechtfertigen, d. i. zu zeigen, dass es einen solchen Gegenstand gebe. Es bleibt also schlechterdings ein, nur auf subjectiven Bedingungen beruhender, Satz, nehmlich der unseren Erkenntnissvermögen angemessenen reflectirenden Urtheilskraft, der objectiv-dogmatisch ausgedrückt heissen würde: Es ist ein Gott: nun aber, für uns Menschen, nur die eingeschränkte Formel erlaubt: Wir können uns die Zweckmäßigkeit der Naturdinge gar nicht anders denken und begreiflich machen, als indem wir sie und überhaupt die Welt uns als ein Product einer verständigen Ursache (eines Gottes) vorstellen (U. 336, M. II. 867.). Wenn nun dieser auf einer unumgänglich nothwendigen Maxime unserer Urtheilskraft gegründete Satz

allem sowohl speculativen als praktischen Gebrauche unserer Vernunft in jeder menschlichen Absicht vollkommen genugthuend ist: so geht uns darunter nichts ab, dass wir ihn nicht auch für höhere Wesen gültig, nehmlich aus reinen objectiven Gründen (die leider unser Vermögen übersteigen) beweisen können. Wir können die organisirten Wesen und deren innere Möglichkeit nach blos mechanischen Principien der Natur nicht einmal zureichend kennen lernen, es wird gewiss nie ein Newton auch nur die Erzeugung eines Grashalms nach Naturgesetzen begreiflich machen können, sondern man muss diese Einsicht den Menschen schlechterdings absprechen. Dass aber im blossen Mechanismus der Natur gar kein hinreichender Grund der Möglichkeit organisirter Wesen verborgen liegen könne, woher wollen wir das wissen? In Urtheilen der reinen Vernunft gelten keine Wahrscheinlichkeiten. Also ist die Behauptung eines nach Absichten handelnden Wesens als Welturs ache (mithin als Urheber) aus teleologischen Gründen nicht objectiv, sondern nur eine dem menschlichen Geschlecht unnachlasslich anhängende (subjective) Maxime der reflectirenden Urtheilskraft (U. 337. M. II. 868.).

Folgende Betrachtung verdient es gar sehr, in einem System der Transscendentalphilosophie ausgeführt zu werden, wir können sie hier nur möglichst ins Licht setzen. Sie gehört freilich nur als Episode hierher. Allein sie kann doch sehr viel dazu beitragen, das hier Vorgetragene nicht sowohl zu beweisen, als vielmehr zu erläutern (U. 339. M. II. 869.). Die Vernunft ist ein Vermögen der Principien, oder der absoluten Bedingungen, und geht in ihren Forderungen auf das [illegible] d. i. auf solche Bedingungen, di[illegible] weiter ha-
ben; dahingegen [illegible] nunft in
nur unter einer [illegible] sie g[illegible]

werden muſs, zu Dienſten ſteht, und nur unter ſolchen gegebenen Bedingungen erkennen kann. Ohne Begriffe des Verſtandes aber kann die Vernunft gar nicht objectiv ſynthetiſch urtheilen, und enthält, als theoretiſche Vernunft, für ſich ſchlechterdings keine conſtitutive, ſondern bloſs regulative Principien. Hier geſchieht nun etwas, was Jedermann gleich in die Augen fallen muſs. Wo nehmlich der Verſtand nicht folgen kann (weil es an Bedingungen fehlt), da wird die Vernunft überſchwenglich, und thut ſich in zuvor gegründeten Ideen (als regulativen Principien, aber nicht objectiv gültigen Begriffen) hervor. Der Verſtand aber, der mit ihr nicht Schritt halten kann, welches aber doch zur Gültigkeit für Objecte nöthig ſeyn würde, ſchränkt die Gültigkeit jener Ideen der Vernunft nur auf das Subject ein, aber doch allgemein für alle von dieſer Gattung. Das heiſst, der Verſtand behauptet, daſs nach der Natur unſeres (menſchlichen) Erkenntniſsvermögens nicht anders als ſo könne und müſſe gedacht werden, oder gar nach unſerm Begriff von dem Vermögen eines endlichen vernünftigen Weſens überhaupt. Damit behauptet er aber nicht, daſs der Grund eines ſolchen Urtheils im Objecte liege, d. i. daſs der Gegenſtand wirklich ſo beſchaffen ſei. K. führt folgende Beiſpiele hierzu an, die viel Wichtigkeit und auch Schwierigkeit haben, und daher nicht ſo fort als erwieſene Sätze aufgeſtellt werden können. Allein dieſe Beiſpiele können doch Stoff zum Nachdenken geben, und dem zur Erläuterung dienen, wovon hier eigentlich die Rede iſt (U. 339. M. H. 870.).

Beiſpiel. Die Unterſcheidung möglicher von wirklichen gilt bloſs (ſubjectiv) für menſchlichen Verſtand; denn [illegible] beiden ganz ungleichartigen unſers Erkenntniſsvermö-

gens, dem Verstande (welcher das Mögliche) und dem Anschauungsvermögen (welches das Wirkliche liefert). Dass dieser Unterschied nicht von Dingen überhaupt (sinnlichen oder nichtsinnlichen) gelte, leuchtet aus der unablasslichen Forderung der Vernunft ein, einen unbedingt nothwendig existirenden Urgrund anzunehmen, an welchem Möglichkeit und Wirklichkeit nicht mehr zu unterscheiden sei; für welches Princip aber unser Verstand keinen Begriff hat (keine Art ausfinden kann, wie er ein solches Ding und seine Art zu existiren sich vorstellen soll). Denn wenn er es denkt, so ist es blos als möglich vorgestellt. Es ist also jenes Princip eine unentbehrliche Vernunftidee, aber ein für den menschlichen Verstand unerreichbarer problematischer Begriff (M. II, 871. U. 340. ff.).

a. Beispiel. Die Unterscheidung eines praktischen Gesetzes von dem, was durch uns möglich ist, und eines theoretischen von dem, was durch uns wirklich ist, gilt blos (subjectiv) für die Beschaffenheit des menschlichen praktischen Vermögens; denn sie entspringt aus den beiden ganz ungleichartigen (heterogenen) Stücken unsrer praktischen Vermögen, der moralisch-praktischen Vernunft (welche gebietet, was geschehen soll, oder durch uns praktisch-nothwendig, aber physisch-zufällig ist) und der Sinnlichkeit (welche die subjective Bedingung der Anwendung moralischer Gesetze auf Gegenstände der Natur ist, und also Bedingungen dessen enthält, was durch uns wirklich geschieht). Dass dieser Unterschied zwischen Sollen und Thun nicht von jeder Welt überhaupt (sinnlicher oder intelligibeler) ist, leuchtet aus der unablasslichen Forderung der Vernunft ein, ihre eigene (in Ansehung der Natur) unbedingte Causalität, d. i. Freiheit

inzunehmen, und die Regel der Handlungen, nach der Idee dieser Freiheit, für Jedermann zu Geboten zu machen, als ob (ohne alle Rücksicht auf Sinnlichkeit) alles darum wirklich werden müsse, blos weil es (als etwas Gutes) möglich ist, und also wirklich seyn soll. Von dieser Vernunftidee Freiheit als einer solchen unbedingten Causalität nach blossen Ideen hat aber unser Verstand keinen Begriff (er kann nicht ausfindig machen, wie eine Causalität nach Begriffen aus Freiheit möglich, bei der also keine Bedürfnisse und Neigungen, als Bedingungen dessen, was wirklich geschieht, wirken) (U. 342. f. M. II. 872.).

Anwendung. Eben so kann man nun auch einräumen: dass der Unterschied zwischen Naturmechanismus und Technik der Natur (Zweckverknüpfung in derselben) blos (subjectiv) für unsern (menschlichen) Verstand gelte; denn er entspringt aus der Beschaffenheit unsers Verstandes, dass er vom Allgemeinen zum Besondern gehen muss, und der reflectirenden Urtheilskraft (welche auch das Besondere, für welches kein Allgemeines vorhanden ist, subsumiren will, indem die Vernunft für die Verbindung der besondern Gesetze der Natur doch auch Einheit, mithin Gesetzlichkeit, fordert, da doch die Ableitung des Besondern vom Allgemeinen in allen Stücken nicht möglich ist, folglich nicht alles an demselben nothwendig, sondern manches an demselben in Ansehung seiner zweckmäßig seyn muss). Darum der Beurtheilung der Zweckmäßigkeit ihrer Producte ein, zwar nicht [illegible] selbst angehender [illegible] die menschliche [illegible] tur nothwendiger [illegible] riff, dass das Be- [illegible] ur zweckmäßig

seyn und also auf Zwecke gehen müsse, ist also ein für unsere menschliche Urtheilskraft eben so nothwendiges regulatives (nicht constitutives) Princip, als ob es ein objectives Princip wäre (U. 343. M. II. 873.).

b. Die Physikotheologie kann aber den Begriff einer verständigen Welturs ache, weder in theoretischer, noch praktischer Absicht weiter bestimmen. Die Zweckbeziehung in der Physikotheologie wird aber, obgleich das subjective Princip nothwendig ist, doch in der Natur nur als bedingt betrachtet, und muss so betrachtet werden (d. h. jeder Zweck wird wieder als Mittel zu einem andern Zweck angesehen). Die Physikotheologie kann also gar nicht einmal den Zweck in Anfrage bringen, wozu die Natur selbst existirt, denn dazu muss der Grund ausser der Natur gesucht werden, welches also über den Grenzen einer Physikotheologie hinaus liegt. Und doch kömmt der bestimmte Begriff einer oberen verständigen Welturs ache auf die bestimmte Idee des Zwecks der gesammten Natur an; da nun aber diese Idee aus der Natur selbst nicht hervorgehen kann, da der Zweck ausser den Grenzen der Natur liegt, so ist auch eine Theologie aus den Zwecken der Natur, d. i. eine Physikotheologie, nicht möglich. S. Endzweck, 9. ff. (U. 402. M. II. 935.).

Wozu die Dinge in der Welt einander nüzzen, dass sogar alles in der Natur irgend wozu gut sei, lehrt uns die teleologische Weltbetrachtung sehr herrlich und zur äussersten Bewunderung. Allein die Data, mithin die Principien, jenen Begriff einer intelligenten (verständigen) Welturs ache (als höchsten Künstlers) zu bestimmen, sind blos s empirisch. Folglich lassen sie auf keine Eigenschaften weiter [illegible] als uns d[illegible]

ben offenbart; welche, da sie nie die gesammte Natur als System befassen kann, oft auf (dem Anscheine nach) jenem Begriffe und unter einander widerstreitende Beweisgründe stofsen mufs, niemals aber uns über die Natur erheben kann, wenn wir auch vermögend wären, das ganze System der Natur empirisch zu überschauen. Der Zweck der ganzen Natur aber, das ist, wozu sie selbst existirt, ist über der Natur, und dennoch zum bestimmten Begriffe jener obern Intelligenz unentbehrlich (U. 402. M. II. 936.). Wenn man sich die Aufgabe, um deren Auflösung es einer Physikotheologie zu thun ist, klein macht, so scheint ihre Auflösung leicht, s. Gott, 43. Man kann es den Alten nicht so hoch zum Tadel anrechnen, wenn sie sich ihre Götter als sehr mannichfaltig verschieden, alle aber, selbst ihr Oberhaupt nicht ausgenommen, noch immer auf menschliche Weise eingeschränkt dachten. Denn, wenn sie die Einrichtung und den Gang der Dinge in der Natur betrachteten: so fanden sie zwar Grund genug, etwas mehr als Mechanisches zur Ursache derselben anzunehmen, und Absichten gewisser oberer Ursachen hinter dem Maschinenwerk dieser Welt zu vermuthen, die sie nicht anders als übermenschlich denken konnten. Weil sie aber das Zweckmäfsige und Zweckwidrige in der Welt sehr gemischt antrafen, so konnte ihr Urtheil von der obersten Weltursache schwerlich anders ausfallen, so fern sie nehmlich nach Maximen des blofs theoretischen Gebrauchs der Vernunft ganz consequent verfuhren. S. auch Pantheismus und Spinozismus (U. 404. ff. M. II. 938.). Nach blofs theoretischem Begriff des Vernunftgebrauchs (worauf sich die Physikotheologie allein gründet) kann also niemals der Begriff einer Gottheit, der für unsere teleologische Beurtheilung der Natur zureichte, herausgebracht werden. (Beweis). Denn wir erklären entweder alle [illegible] blofse Täuschung der Urtheilskraft

in der Beurtheilung der Cauſalverbindung der Dinge, und flüchten uns zu dem alleinen Princip eines bloſsen Mechanismus der Natur (ſ. Pantheismus); oder, wenn wir dem Grundſatz des Realismus dieſer beſondern Art der Cauſalität anhänglich bleiben (daſs es wirklich eine oder mehrere verſtändige Welturſachen gebe, behaupten), wollen: ſo können wir einerſeits für die Miſsheiligkeit in der Natur in Anſehung der Zwecke keinen Rath finden, andrerſeits den Begriff einer einigen verſtändigen Welturſache niemals für irgend eine (theoretiſch oder praktiſch) brauchbare Theologie beſtimmt genug aus bloſsen Erfahrungen von der Zweckmäſsigkeit in der Natur ableiten (U. 406. f.).

c. Der Verſuch einer Phyſikotheologie erreicht alſo ſeine Abſicht nicht, eine Theologie zu gründen. Die phyſiſche Teleologie treibt uns zwar an, eine Theologie zu ſuchen; aber kann keine hervorbringen. Was hilfts, daſs wir allen Einrichtungen in der Welt einen für uns unermeſslichen Verſtand zum Grunde legen? Wenn uns die Natur niemals etwas von der Endabſicht ſagen kann, ohne welche wir uns doch kein hinreichendes teleologiſches Princip (keinen gemeinſchaftlichen Beziehungspunct aller dieſer Naturzwecke) machen können, theils die Zwecke insgeſammt in einem Syſtem zu erkennen, theils uns von dem oberſten Verſtande einen Begriff zu machen, der unſerer über ſie teleologiſch reflectirenden Urtheilskraft zum Richtmaſse dienen könnte. Wir hätten alsdann zwar einen Kunſtverſtand für zerſtreuete Zwecke, aber keine Weisheit für einen Endzweck (M. II. 940.). In Ermangelung aber eines Endzwecks, welche Eigenſchaften, welchen Grad und welches Verhältniſs der oberſten Urſache der Natur haben wir uns da zu denken? Wie und mit welchem Recht dürfen wir da unſern ſehr

eingeschränkten Begriff von jenem ursprünglichen Verstande bis zur Idee eines allweisen unendlichen Wesens ergänzen? Und doch kann ein bestimmter Begriff von der obersten Ursache nur in dem von einer in allem Betracht unendlichen Intelligenz (dem Begriffe einer Gottheit) angetroffen werden und eine Grundlage zur Theologie zu Stande bringen (U. 407. ff.). Wir können also (nach a) wohl sagen: dass unser Erkenntnissvermögen sich die Natur in ihren uns bekannt gewordenen zweckmäfsigen Anordnungen als das Product eines Verstandes denken muss; ob aber dieser Verstand mit dem Ganzen derselben und dessen Hervorbringung auch eine Endabsicht gehabt haben möge; oder ob er nicht vielmehr durch einen blofs von der Nothwendigkeit seiner Natur bestimmten Verstand (Kunstinstinct) Urgrund der Natur sei, das kann uns die theoretische Naturforschung nie eröffnen (M. II. 941. U. 409.).

Also ist Physikotheologie, eine misverstandene physische Teleologie, nur als Vorbereitung (Propädeutik) zur eigentlichen Theologie brauchbar; indem sie durch die Betrachtung der Naturzwecke, von denen sie reichen Stoff darbietet, zur Idee eines Endzwecks, den die Natur nicht aufstellen kann, Anlass giebt. Sie kann mithin das Bedürfniss einer Theologie, die den Begriff von Gott für den höchsten praktischen Gebrauch zureichend bestimmt, zwar fühlbar machen; aber sie ist nur durch Hinzukunft eines andern Princips (eines moralischen Endzwecks, s. Moraltheologie), auf das sie sich stützen kann, zu dieser Absicht zureichend. An sich selbst aber, wie doch ihr Name (Theologie aus Naturerkenntniss) anzeigt, kann sie keine Theologie hervorbringen und auf ihre Beweise zulänglich gründen (U. 410. 482. M. II. 942.). Die Physikotheologie oder das theologische Sy-

stem der Natur wird aber gar schädlich, wenn es den Fehler der faulen Vernunft begünstigt, und uns verleitet, anstatt die Ursachen in den allgemeinen Gesetzen des Mechanismus der Materie zu suchen, uns geradezu auf den unerforschlichen Rathschluss der höchsten Weisheit zu berufen. Dieser Fehler kann vermieden werden, wenn man das Princip der Zweckmäßigkeit der Naturdinge ganz allgemein anwendet, denn alsdann können wir dabei doch immer die physisch-mechanische Verknüpfung nach allgemeinen Gesetzen verfolgen (C. 718. ff.). S. übrigens noch Teleologie.

Kant Critik der reinen Vern. Element. II. Th. II. Abth. II. Buch. III. Hauptst. VII. Abschn. S. 660. — S. 665. — S. 718. ff.

Dess. Critik der Urtheilskr. §. 75. S. 333. ff. §. 76. S. 339. ff. — §. 85. S. 400. ff.

Physiogonie,

Naturgeschichte, s. Naturgeschichte, 3.

Physiographie,

Naturbeschreibung, s. Naturgeschichte.

Physiokratie,

transscendentale, s. Freiheit, 14.

Physiologie,

s. Encyclopädie, 13. f. 19. und Natur, 6.

Phyſiſche

Glückſeligkeit, ſ. Glückſeligkeit, 14.

Möglichkeit, auch ſinnliche, ſ. Möglichkeit, 6.

Nothwendigkeit, auch ſinnliche, ſ. Nothwendigkeit, 4.

Stärke, ſ. Stärke.

Tod, ſ. Tod.

Pinſel,

I. Genie.

Plaſtik,

ars plaſtica. Wenn wir Ideen für die Sinnenanſchauung darſtellen wollen, ſo kann das auf die Art geſchehen, daſs die Geſtalten im Raum, welche die Ideen ausdrücken, Sinnenwahrheit enthalten. Man bildet Geſtalten, die für zwei Sinne, das Geſicht und Gefühl (obzwar für das letztere nicht in Abſicht auf Schönheit) kennbar ſind, oder in ihrer cörperlichen Ausdehnung (wie der Gegenſtand ſelbſt exiſtirt); welche Kunſt die Plaſtik genannt wird. Die Kunſt beſtehet darin, daſs der Künſtler die äſthetiſche Idee, welche er, als Urbild (Archetypon), durch die Einbildungskraft ſich vorſtellt, durch eine Geſtalt, welche das Nachbild (Ektypon) heiſst, dem Auge und Gefühl darſtellt. Derjenige, welcher dieſe Kunſt verſteht und ausübt, könnte ein Plaſtiker heiſsen (U. 407. M. II. 713. *a.*).

2. Die Plaſtik iſt die eine der beiden ſchö-

nen bildenden Künſte, die andere iſt die Mahlerei. Kant theilt die Plaſtik wieder in zwei Künſte ein, in die Bildhauerkunſt (ſ. Bildhauerkunſt) und die Baukunſt (ſ. Baukunſt). Die Bildhauerkunſt iſt diejenige, welche Begriffe von Dingen, ſo wie ſie in der Natur exiſtiren könnten, cörperlich darſtellt (doch als ſchöne Kunſt mit Rückſicht auf äſthetiſche Zweckmäſsigkeit); die Baukunſt iſt die Kunſt, Begriffe von Dingen, die nur durch Kunſt möglich ſind, und deren Form nicht die Natur, ſondern einen willkührlichen Zweck zum Beſtimmungsgrunde hat, zu dieſer Abſicht (doch als ſchöne Kunſt zugleich äſthetiſch zweckmäſsig) darzuſtellen. Bei der Bildhauerkunſt iſt der bloſse Ausdruck äſthetiſcher Ideen die Hauptabſicht; bei der Baukunſt iſt ein gewiſſer Gebrauch des künſtlichen Gegenſtandes die Hauptſache, worauf als Bedingung die äſthetiſchen Ideen eingeſchränkt werden. So ſind Bildſäulen von Menſchen, Göttern, Thieren u. d. gl. Kunſtwerke der Bildhauerkunſt; aber Tempel, Prachtgebäude zum Behuf öffentlicher Verſammlungen, Wohnungen, Ehrenbogen, Säulen, Cenotaphien u. d. gl. zum Ehrengedächtniſs errichtet, zur Baukunſt gehörig. Ja alles Hausgeräthe (die Arbeiten des Tiſchlers u. d. gl. Dinge zum Gebrauche) können dazu gewählt werden; weil die Angemeſſenheit des Products zu einem gewiſſen Gebrauche das Weſentliche eines Bauwerks ausmacht; dagegen ein bloſses Bildwerk, das lediglich zum Anſchauen gemacht iſt, und für ſich ſelbſt gefallen ſoll, als cörperliche Darſtellung bloſse Nachahmung der Natur iſt, doch mit Rückſicht auf äſthetiſche Ideen; wobei denn die Sinnenwahrheit nicht ſo weit gehen darf, daſs es aufhöre als Kunſt und Product der Willkühr zu erſcheinen (U. 207. f. M. II. 714.).

Plato,

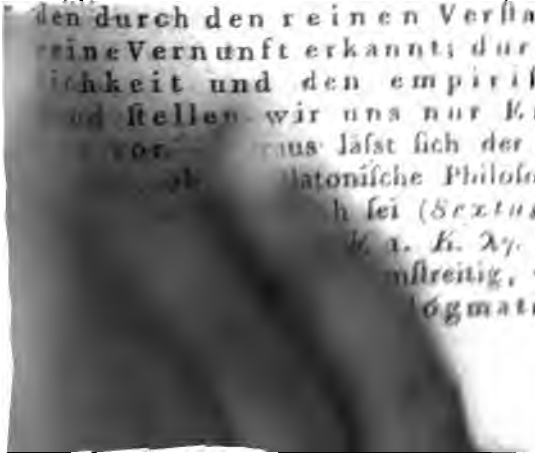
(Πλατων, *Plato*, *Platon*), wurde zu Anfang des Peloponnesischen Krieges, im 4. Jahre der 87. Olympiade, oder 432 vor Christi Geburt zu Athen gebohren. Er war aus einem der edelsten Geschlechter, sein Vater hiess Aristo, und war ein Nachkomme des Königs Kodrus. Er wurde in der Musik, Dichtkunst und übrigen Kenntnissen unterrichtet, so dass er Gedichte verfertigte, und sogar den öffentlichen Wettkampf der Trauerspieldichter bestehen wollte. Es war damals gewöhnlich, dass Jünglinge, welche sich zur feinen Welt rechneten, einen philosophischen Cursus machten. Plato hörte also die Philosophie, zuerst bei dem Kratylus, einem Anhänger der Heraklytischen Philosophie. Dann hörte er acht Jahre [illegible] Sokrates, von seinem zwanzigsten [illegible] acht und zwanzigstes Jahr. Nach [illegible] seines Lehrers entfloh er [illegible] lern zu dem Euklides nach [illegible] begab er sich nach Cyrene, [illegible] chischen Colonie in Afrika, [illegible] Theodor die Geometrie. [illegible] to nach Aegypten. Von da [illegible] Pythagoräern und Eleatikern [illegible] *ro Fragm. Bip. T. XII.* [illegible] te er nach Athen zurück, und [illegible] le in der Akademie, einem [illegible] bestimmten Platze vor dem [illegible] fangs Plato's Schule, [illegible] stalten für höhere [illegible] neueren Einrichtungen, [illegible] von Gelehrten Kenntnisse [illegible] tigen, zu Platos [illegible] benannt worden sind [illegible] väterlichen Verlassenschaft [illegible] erhielt in kurzem [illegible] ner, sogar Frauen[illegible]

von ihm zu lernen. Er ſtarb volle 81 Jahr alt, im erſten Jahr der 108. Olympiade.

2. In den acht Jahren, welche er des Sokrates Schüler war, ſchrieb Plato den Lyſis, Laches, Charmides, Hipparch, Ion, die zwei Hippias, Enthydem und Protagoras. In allen dieſen Dialogen iſt ſeine Abſicht, theils die Menſchen zur Erkenntniſs ihrer Unwiſſenheit zu bringen, theils die übertriebenen Verſprechungen, den aufgebläheten Stolz und die übertriebene Selbſtgefälligkeit der Sophiſten lächerlich zu machen. Gleichen Zweck hat der Sophiſt, welcher nach des Sokrates Tode geſchrieben iſt. In dieſem Dialog ſowohl, als auch in dem Theages, Eraſtä, den beiden Alcibiades und dem Kratylus, ahmte er die Manier des Sokrates nach, und läſst ſeine eigenen philoſophiſchen Ideen durch das Ganze durchſchimmern. Unmittelbar nach dem Tode des Sokrates ſchrieb er noch den Eutyphro, die Apologie, den Krito, Phädon und Meno. Er widmete dieſe Schriften zum Theil dem Andenken ſeines groſsen Lehrers, ſeiner Vertheidigung gegen unverſchuldete Angriffe, und der Darſtellung des Charakters der Gegner deſſelben. Hierauf folgen diejenigen Dialogen, worin er ohne alle Nebenzwecke wiſſenſchaftliche Gegenſtände unterſucht, nehmlich Theätet, Politicus, Philebus, Parmenides, das Sympoſium, Phädrus und Menexenus. Die letzten Arbeiten des Plato ſind, die Republik, Kritias, Timäus, die Geſetze und Epinomis. In dieſen trägt er ſeine philoſophiſchen Ideen mit weniger Zurückhaltung vor (Tennemann Syſtem der Platoniſchen Philoſophie. 1. B. 2. Th. 2. Abſchn. S. 123. f.).

3. Kant ſagt (C. 9.): „Plato verlieſs die Sinnenwelt, weil ſie dem Verſtande ſo enge Schranken ſetzt, und wagte ſich jenſeit derſelben, auf

den Flügeln der Ideen, in den leeren Raum des reinen Verſtandes. Er bemerkte nicht, daſs er durch ſeine Bemühungen keinen Weg gewönne, denn er hatte keinen Widerhalt, gleichſam zur Unterlage, worauf er ſich ſteifen, und woran er ſeine Kräfte anwenden konnte, um den Verſtand von der Stelle zu bringen.“ Plato unterſchied nehmlich zwiſchen dem Dinge, in ſo fern es vorgeſtellt wird, dem Vorgeſtellten und dem Dinge, das nicht vorgeſtellt werden kann, dem Dinge an ſich. In den Sinnen, ſagt Plato, iſt keine Wahrheit. Wenn die Seele mit dem Cörper etwas zu betrachten unternimmt, ſo wird ſie betrogen. Die Seele ſchlieſst aber am beſten, wenn ſie weder durch das Gehör, noch das Geſicht, noch den Schmerz, noch das Vergnügen afficirt wird, und das Wahre ſo ſucht, daſs der Cörper gar keinen Einfluſs dabei hat. Weder das Recht, noch das Schöne und Gute, noch die Gröſse, Geſundheit und Stärke kann man ihrem Weſen und ihrer Natur nach mit den Sinnen erreichen. Nach Plato iſt alſo der reine Verſtand, vorzüglich aber die reine Vernunft, das einzige Mittel, die Wahrheit zu erkennen, folglich iſt ſeine Philoſophie rein intellectuell (C. 881.). Nach ihm haben auch die Vernunftbegriffe (Ideen) einen Gegenſtand (das Ding an ſich), auf den ſie bezogen werden müſſen, und der dadurch erkannt wird. Der oberſte Satz ſeiner Philoſophie läſst ſich ſo ausdrücken: die Dinge an ſich werden durch den reinen Verſtand und die reine Vernunft erkannt; durch die Sinnlichkeit und den empiriſchen Ver-



ſich auf den Satz ſtützt: die Dinge an ſich ſind erkennbar durch das Vernunftvermögen. Sie iſt es in dem beſtimmteſten Sinne des Worts, weil ſie die Erkennbarkeit der Dinge an ſich ohne vorgängige Kritik des Vernunftvermögens in dem metaphyſiſchen Gebrauche annimmt und behauptet. (Tennemann a. a. O. 3. Th. 2. Abſchn. S. 259. ff.).

4. Das Fundament der Platoniſchen Philoſophie ſind die Ideen, und ich will daher das Reſultat der gründlichen Tennemanniſchen Unterſuchung darüber hierher ſetzen, ſo weit daſſelbe dazu dienen kann, das zu erläutern, was Kant darüber geſagt hat. Die Ideen ſind die allgemeinen oder Gattungsbegriffe, und die dadurch vorgeſtellten Dinge, die Dinge an ſich. Der Sinnlichkeit ſprach Plato das Vermögen ab, die Dinge ſo zu erkennen, wie ſie an ſich ſind, weil dieſer Erkenntniſs der Charakter der Unveränderlichkeit, Unwandelbarkeit und Beſtändigkeit mangele. Dieſe Merkmahle fand er in den Vorſtellungen der Vernunft, und er hielt die Vernunft deswegen für das eigentliche Erkenntniſsvermögen. Daher ſagt er, die Vorſtellung der Vernunft ſei zwar nicht der Gegenſtand ſelbſt, aber ſie komme ihm doch am nächſten, d. h. die Merkmahle der Vernunft entſprechen den Merkmahlen des Gegenſtandes am meiſten. Plato verſteht unter den Ideen, ſagt Kant, etwas, was niemals von den Sinnen entlehnt wird, ſondern welches ſogar die Begriffe des Verſtandes (Kategorien), mit welchen ſich Ariſtoteles beſchäftigt, weit überſteigt, indem in der Erfahrung niemals etwas damit Congruirendes angetroffen wird. Er betrachtete die Ideen als urſprüngliche, angebohrne Begriffe, die ſich aus der Function (Thätigkeit) der Vernunft nicht erkl[illegible] her von der göttlic[illegible]

Vernunft) ab. Gott ist der Schöpfer der Ideen, d. i. Gott hat dem Menschen die Vernunft, das Vermögen der Ideen, und durch dieselbe, die Ideen als Principien aller Erkenntniss gegeben, welche durch Betrachtung der äussern Natur zum deutlichen Bewusstseyn erweckt werden. Die menschliche Vernunft befindet sich aber jetzt nicht mehr in ihrem ursprünglichen Zustande, sondern muss die alten, jetzt sehr verdunkelten Ideen durch Erinnerung (ἀναμνησις, die Philosophie heisst) mit Mühe zurückrufen (s. Tiedemann 2. B. 1. Th. 3. Kap. II. Abschn. S. 204.). Gott hat nehmlich auch den Dingen ausser dem menschlichen Verstande nach den Ideen ihr Wesen gegeben, d. h. er hat sie nach den Ideen gebildet, welche das Wesen eines jeden Dinges enthalten, und sie dadurch zu erkennbaren Gegenständen gemacht. Also können die Dinge nach ihrem Wesen durch die Ideen unsrer Vernunft erkannt werden. Diese Ideen sind also nicht empfindbar, sondern blos denkbar. Sie können nicht aus der Erfahrung seyn, denn ihnen entspricht (congruirt) kein Gegenstand in der Erfahrung vollkommen. Sie müssen also übersinnliche. Begriffe seyn (Tennemann, a. a. O. 2. B. 1. Th. 2. Kap. II. Ueber die Ideen des Plato. S. 78. ff.) (M. I. 418.). Die Ideen sind beim Plato Urbilder der Dinge selbst, und nicht, wie die Kategorien, Schlüssel zu möglichen Erfahrungen. Gott, lehrte er, hat bei der Weltbildung nach gewissen Vorstellungen und Regeln der Vernunft gehandelt, die an sich die höchsten sind, alle andere unter sich haben, und Ideen sind. Die Gottheit nimmt sie aus sich selbst, sie sind die Vorstellungen der höchsten Vernunft. Diese ursprünglichen Vorstellungen, nach welchen Gott die Welt bildete, sind also sein Muster (παραδειγμα), und in Verbindung machen sie die intelligibele Welt aus, die nicht ausser den Dingen ist, sondern ewig in dem

göttlichen Verſtande exiſtirte, während die ſichtbare einmal in der Zeit entſtand. Alſo iſt das Muſter, welches Gott in der ſichtbaren Welt darzuſtellen ſuchte, in Gott ſelbſt, es ſind die Ideen, die zum Weſen der göttlichen Intelligenz gehören; es iſt alſo einerlei, ob man ſagt, Gott ſuchte die Welt ſeinen Ideen, oder ſich ſelbſt ähnlich zu machen (Tennemann, a. a. O. S. 125. f.) *). Die concreten Dinge ſind nur Copien oder Nachbildungen von den Ideen. Die Ideen ſind gleichſam die Vorbilder und Muſter der Natur (Tiedemann a. a. O. S. 131.) (C. 370.).

5. Plato bemerkte ſehr wohl, daſs unſre Erkenntniſskraft ein weit höheres Bedürfniſs fühle, als bloſs Erſcheinungen nach ſynthetiſcher Einheit (*την γνωσιν κατα την αἰσθησιν*, Erkenntniſs aus dem Stoff, den die Sinne liefern) buchſtabiren, um ſie als Erfahrung (Erkenntniſs des Veränderlichen, der entſtehenden und vergehenden Dinge, *την του ποτε τι γιγνομενου και ἀπολλυμενου γνωσιν*) leſen zu können. Er ſahe ein, daſs unſere Vernunft natürlicher Weiſe ſich zu Erkenntniſſen (des Abſoluten der unveränderlichen Dinge *τη του ἀει ὀντος γνωσι*) aufſchwinge, die viel weiter gehen, als daſs irgend ein Gegenſtand der Erfahrung jemals mit ihnen congruiren könne (zur Idee des Dinges an ſich, die ſich durch keine ihr entſprechende Anſchauung vorſtellen läſst). Aber nichts deſtoweniger, behauptete er, haben auch dieſe Erkenntniſſe ihre Realität und ſind keinesweges Hirngeſpinnſte (C. 370. f. M. I, 419.). (Die

*) In dieſer myſtiſchen Deduction der Ideen, da ſie Gott als einen Erklärungsgrund [illegible] welcher Grund nie etwas erklärt, ſondern [illegible] haben, kann Kant dem Plato nicht folgen.

Realität der Dinge an ſich beruhet darauf, daſs das Vernunftvermögen ein von dem empiriſchen Verſtande verſchiedenes Vermögen ſei, und daher durch beide verſchiedene Gegenſtände vorgeſtellt werden, durch den letzten, Dinge, wie ſie erſcheinen, durch den erſten, Dinge, wie ſie an ſich ſind) (Tennemann a. a. O. 3. B. 2. Hauptſt. 1. Abſchn. XI. XV. S. 10. ff.).

6. Plato fand ſeine Ideen vorzüglich in allem, was praktiſch iſt, d. i. auf Freiheit beruht, welche ihrerſeits unter Erkenntniſſen ſteht, die ein eigenthümliches Product der Vernunft ſind. Die Vernunft nimmt nach Plato das moraliſche Geſetz aus ſich ſelbſt. Denn ſo wie ſie durch die Ideen, welche in ihrem Vermögen angetroffen werden, die Dinge an ſich erkennet, ſo ſtellt ſie ſich auch ſelbſt als Geſetz auf. Sie entwickelt aus ihrem Vermögen die Idee von dem Beſten, oder dem, was zu thun iſt, und macht ſich das zum Geſetz. Die Vernunft fordert alſo Uebereinſtimmung mit ſich als dem oberſten Geſetz, und das iſt nichts anders als Geſetzmäſsigkeit (νομιμον) (Tennemann a. a. O. 4. B. 3. Th. 1. Hauptſt. 1. Abſchn. S. 28.). Und hierin hatte Plato vollkommen recht. Denn wer die Begriffe der Tugend aus Erfahrung ſchöpfen wollte, wer das, was nur allenfalls als Beiſpiel zur unvollkommenen Erläuterung dienen kann, als Muſter zum Erkenntniſsquell machen wollte (wie es wirklich viele gethan haben), der würde aus der Tugend ein nach Zeit und Umſtänden wandelbares zu keiner Regel brauchbares zweideutiges Unding machen. Einige Sophiſten behaupteten nehmlich, es giebt gar kein objectives Geſetz, ſondern was jedem einzelnen Menſchen recht und gut dünkt, das iſt [illegible] alles auf die Ueberzeu-

gung an, welche aber durch nichts bestimmt, also willkührlich und veränderlich ist. Die Natur und das bürgerliche Gesetz, sagten sie, stehen mit einander oft im Widerspruch. Nach dem Gesetz ist Unrecht thun schändlich, nach der Natur aber ist nur das schändlich, was schädlich ist, das Unrecht leiden. Kein Mann, sondern nur ein Sklave läßt sich Unrecht thun; jener sichert sich und seine Freunde durch seine Stärke gegen Beleidigungen, er bedarf daher keines Gesetzes. Hingegen schwache Menschen, dergleichen die meisten sind, fürchten sich vor den Stärkern; und da sie sich nicht genug Kräfte zutrauen, um sich zu vertheidigen, so nehmen sie ihre Zuflucht zu Gesetzen, in welchen sie das Bevortheilen und Unterdrücken für Unrecht erklären. Eben das wird den Kindern eingeprägt; man predigt ihnen so lange vor: Jedem das Seine, bildet und formt so lange an ihnen, bis sie zahm werden, und die Maxime, Jedem das Seine zu geben, für Recht erkennen. Wenn das ist, sagt Plato, so ist dies Recht des Stärkern das einzige in der Natur gegründete Recht. Recht und Unrecht ist dann nicht durch die Natur des Menschen, als eines vernünftigen Wesens, sondern nur durch willkührliche, subjective zufällige Vorstellungen und Anordnungen bestimmt. Tugend ist dann nichts anders als die Geschicklichkeit und Klugheit, allen seinen Begierden den höchsten Grad und die vollkommenste Befriedigung zu geben. Wer behauptet, sagt Tennemann ganz richtig, daſs die moralischen Vorschriften keinen andern Grund haben, als die Willkühr der Menschen, der läugnet schon dadurch die Realität eines Sittengesetzes (macht die Tugend zu einem Undinge); und wer sie von etwas anderm als dem in der Vernunft gegründeten Sittengesetz ableitet, der beraubt sie ihrer Allgemeinheit und Nothwendigkeit, und macht sie eben dadurch zu bloſs willkührlichen und veränderlichen Regeln.

Nach einigen ist Tugend das Vermögen, sich so viel als möglich angenehme Empfindungen zu machen, und unangenehme zu ersparen. Dagegen macht Plato folgende Einwendung. Wenn Lust das höchste Gut wäre, so müsste ein Mensch deste tugendhafter seyn, je mehr er Vergnügen empfindet, und wenn er Schmerz fühlt, so müsste er lasterhaft und böse seyn. Allein dieses ist die gröfste Ungereimtheit. Tugend und Laster ist von Lust und Unlust ganz unabhängig. Und warum sollte nur das Vergnügen allein, und nicht auch Tugend ein Gut seyn? (M. I. 420.). Dagegen wird ein Jeder inne, dafs, wenn ihm Iemand als Muster der Tugend vorgestellt wird, er doch immer das wahre Original blofs in seinem eigenen Kopfe habe, womit er dieses angebliche Muster vergleicht, und es blofs darnach schätzt. Dieses ist aber die Idee der Tugend, in Ansehung deren alle mögliche Gegenstände der Erfahrung zwar als Beispiele (Beweise der Thunlichkeit desjenigen in gewissem Grade, was der Begriff der Vernunft heischt), aber nicht als Urbilder (παραδειγματα) Dienste thun. Dafs niemals ein Mensch demjenigen adäquat handeln werde, was die reine Idee der Tugend vorhält (das Ideal der Sittlichkeit erreichen werde), beweiset gar nicht etwas Chimärisches in diesem Gedanken. Denn es ist gleichwohl alles Urtheil über den moralischen Werth oder Unwerth nur vermittelst dieser Idee möglich; mithin liegt sie jeder Annäherung zur moralischen Vollkommenheit nothwendig zum Grunde (C. 371. f.).

7. Plato entwirft in seinem Werke von der Republik einen idealischen Staat, welchen man gewöhnlich die platonische Republik

nennt. Er war nicht der Hauptgegenſtand dieſes Werks, wie der Titel zu ſagen ſcheint; ſondern Plato wollte den Charakter des ſittlichen und gerechten Menſchen, und ſeine Glückſeligkeit ſchildern, und zu dem Ende entwarf er das Ideal eines Staats, um in dieſem die ausgezeichneteſten Züge zu jener Schilderung zu finden. Dies hat Morgenſtern in einer vortrefflichen Abhandlung (*Comment. I. de Republica Platonis. Halae* 1794. 8.) gezeigt. Auf die moraliſchen Principien gründet ſich das Gebäude des vollkommenen Staats, und an dieſem macht Plato den Zuſtand und den Charakter des vollkommenen ſittlichen Menſchen ſichtbar. Mit vieler Kunſt ſind beide Ideale mit einander verwebt. Das Ideal des Staats iſt nichts anders als die Anwendung der moraliſchen Principien auf den Staatscörper, und der idealiſche Staat nichts anders als eine vollkommene Vereinigung ſittlicher und glückſeliger Menſchen (Tennemann a. a. O. 4. B. 2. Hauptſt. 2. Abſchn., S. 173. f.). Nach dem Urtheile einiger der berühmteſten Geſchichtſchreiber der Philoſophie iſt die platoniſche Republik nichts als ein auffallendes Beiſpiel von erträumter Vollkommenheit, die nur im Gehirn des müſſigen Denkers ihren Sitz haben kann (*fictam et in cerebro tantum Platonis enthuſiasmo repleto hanc, quam condidit, rempublicam conſiſtere poſſe*, ſagt Brucker). Brucker (*Hiſt. Crit. Philoſ. Tom. I. P. II. lib. II. cap. VI. Sect. I. §. 31. pag. 726.*) findet es lächerlich, daſs der Philoſoph behauptete, niemals würde ein Fürſt wohl regieren, wenn er nicht der Ideen theilhaftig wäre *). Allein man würde

*) *Nam ad haec omnia tandem* [illegible] *ſtratus inſtituantur, ut ad idearum* [illegible] *plationem, corporis ſubjugatione,* [illegible] *divina aſcenſu atque elevatione per*

dieſem Gedanken mehr nach-
an ſollte dieſe Idee (wo der
Mann uns ohne Hülfe läſst)
eue Bemühungen ins Licht
ien, als ſie unter dem ſehr
chädlichen Vorwande der
t bei Seite zu ſetzen. Eine
der gröſsten menſchli-
ach Geſetzen (ein Staat
Vernunft), welche machen,
eiheit, mit der an-
ſammen beſtehen
der gröſseſten Glück-
lieſe wird ſchon von
doch wenigſtens eine
Man ſollte ſie nicht
urfe einer Staatsver-
h ihr zu organiſiren),
n Geſetzen (den Staat
zum Grunde legen.
nglich von den ge-
iſſen abſtrahiren,
ſowohl aus der
vermeidlich ent-
ielmehr aus der
chten Ideen bei
n nichts kann
hiloſophen un-
belhafte Beru-
rſtreitende Er-
b abgeben kann
hen ſoll), die
rde, wenn je
it nach den
id an deren
darum alle
, weil die-
höpft wor-
ie Geſetz-
eſer Idee

eingerichtet wären, desto seltener würden allerdings die Strafen seyn. Da ist es denn ganz vernünftig (wie Plato behauptet), dafs bei einer vollkommenen Anordnung der Gesetzgebung und Regierung gar keine Strafen nöthig seyn würden. Ob nun gleich das letztere niemals zu Stande kommen mag, so ist die Idee doch ganz richtig. Denn die Idee stellt das *Maximum* zum Urbilde auf, um nach demselben die gesetzliche Verfassung der Menschen der möglichst gröfsten (idealischen) Vollkommenheit immer näher zu bringen. Denn welches der höchste Grad seyn mag, bei welchem die Menschheit stehen bleiben müsse, und wie grofs also die Kluft seyn möge, die zwischen der Idee und ihrer Ausführung nothwendig übrig bleibt, das kann und soll Niemand bestimmen, eben darum, weil es Freiheit ist, welche jede angegebene Grenze übersteigen kann (C. 372. ff. M. I. 421.).

8. Aber nicht blofs im Sittlichen sieht Plato deutliche Beweise des Ursprungs der Handlungen und ihrer Gegenstände aus Ideen. Denn im Sittlichen zeigt die menschliche Vernunft wahrhafte Causalität, und die Ideen werden hier wirklich wirkende Ursachen. Auch selbst in der Natur leitet Kant mit Recht alles aus Ideen ab. [illegible] Gewächs, ein Thier, die regelmäf[illegible] Anordnung der Weltbaues (vermut[illegible] also [illegible] ganze Naturordnun[illegible] dafs sie nur nach [illegible] Zwar kann kein einz[illegible] ter den einzelnen [illegible] Daseyns, mit [illegible] sten seiner Ar[illegible]

der Menſch mit der Idee der Menſchheit, die er ſogar ſelbſt als das Urbild ſeiner Handlungen in ſeiner Seele trägt). Gleichwohl ſind jene Ideen im höchſten Verſtande einzeln, unveränderlich, durchgängig beſtimmt, und die urſprünglichen Urſachen der Dinge, und nur das Ganze (ὅλον) der Verbindung der Dinge im Weltall (Univerſum) iſt einzig und allein jener Idee völlig adäquat. Gott muſs die Welt, ſagt Plato, nach dem vollkommenſten Ideal und ſo viel als möglich ſich ſelbſt ähnlich gebildet haben. Dieſemnach iſt das Weltideal die Idee, welche alle mögliche beſeelte, und vernünftige Weſen nach Gattungen und Arten vollſtändig in ſich enthält. Dieſes Weltideal iſt alſo nichts anders, als die intelligibele Welt. Die ſichtbare Welt iſt eine Nachbildung (εἰκων) jener unſichtbaren. Die ſichtbare Welt ſollte dem Ideal ſo viel als möglich entſprechen (adäquat ſeyn), das heiſst, ſo vollkommen ſeyn, als nur möglich iſt. Wenn man das Uebertriebene abſondert, ſo iſt der Geiſtesſchwung des Philoſophen, von der copeilichen Betrachtung des Phyſiſchen der Weltordnung (die ſchon Sokrates anfing) zu der architectoniſchen Verknüpfung nach Zwecken, d. i. nach Ideen (einem Syſtem von Zwecken, welches Platos Verdienſt iſt), hinaufzuſteigen, eine Bemühung, die Achtung und Nachfolge verdient. In Anſehung der Principien der Sittlichkeit aber, der Geſetzgebung und der Religion hat ſich Plato durch die Ideen ein ganz eigenthümliches Verdienſt erworben. Denn [illegible] Erfahrung (des Guten) [illegible] glich machen, ob ſie [illegible] völlig ausgedrückt [illegible] erkennt nur darin nicht an, weil

man das Moraliſche durch eben
piriſchen Regeln beurtheilt, de
tigkeit für das Moraliſche eb
die Ideen hat aufgehoben werde
Denn in Anſehung der Natur
Erfahrung die Regel an die Ha
der Quell der Wahrheit; in Anſ
ſittlichen Geſetze aber iſt Erfa
der!) die Mutter des Scheins,
höchſt verwerflich, die Geſetz
was ich thun ſoll, von dem
men, was gethan wird (C.
Plato dehnte ſeinen Begriff
lich auch auf ſpeculative
ſe aus, wenn ſie nur rein
priori gegeben waren. Vo
ſich denken läſst, lehrt Plato
Begriff; welcher die unveränder
nen Merkmahle aller derjenigen
hält, welche unter dem Begriff
ihm gleichen Namen führen. D
Begriff oder Idee ſind wir alſo
ſetzt, die Frage zu beantworte
dicat mit einem beſtimmten C
den wird (Tennemann, a.
Der Grund, welcher den Plato
zunehmen, erſtreckte ſich alſo
biet der ſpeculativen als
munft. So gar von der M
ten die Ideen gelten, o
ren (realen) Gegenſtand
als in der mögliche
Hierin kann K. dem Plato
Mathematik eigentlich nur
griffe, die ſpeculative
cher Gegenſtände aber nur
griffe hat; obwohl es fü
nur daſs dieſe im Felde
Naturerkenntniſs nur als
reflectirenden Urthei

gegen Plato ſie für conſtitutive Begriffe für die beſtimmende Urtheilskraft anſahe. Endlich übertrieb es auch Plato darin mit den Ideen, daſs er ſie gleichſam hypoſtaſirte (für Subſtanzen und wirkliche Dinge erklärte). Allein die hohe Sprache, deren er ſich in dieſem Felde bediente, iſt auch einer mildern, und der Natur der Dinge angemeſſenen Sprache ganz wohl fähig (C. 173.). Er nennt ſie ὄντα, wirkliche Dinge, und legt ihnen οὐσίαν, Exiſtenz, bei. Allein Plato ſagt: alles, was gedacht wird, iſt etwas Reales (ὄν); etwas, das keine Realität hat, ein Nichts iſt, läſst ſich gar nicht denken. Plato verwechſelt nehmlich die logiſche Realität mit der objectiven. Folglich haben nach ihm die Ideen Realität, aber ſie exiſtiren nur durch einen Verſtand, der ſie denkt (Tennemann a. a. O. 2. B. S. 127. ff.).

Kant Crit. der rein. Vern. Einleit. S. 9. — Elementarl. II. Th. II. Abth. I. Buch. I. Abſchn. S. 370. ff.

Platonis opera per J. Cornarium latina lingua conſcripta. Baſil. 1561. fol.

Tennemann. Syſtem der Platoniſchen Philoſophie. 4 Bände. Leipzig 1792 8.

Deſſ. Geſchichte der Philoſophie, 2. Band. Leipzig, 1799. 2. Hauptſt. 6. Abſchn. S. 190. ff.

Platoniſche Republik, ſ. Plato, 7.

Platonismus,

Dasjenige Syſtem der Alten, welches [illegible] Vernunft

(dafs nicht alle unſere Erkenntniſs aus der Erfahrung, als ihrer einzigen Quelle entſprungen ſei, ſondern dafs es auſser der Erklärungsart durch Erfahrung innerhalb der Reihe der Erſcheinungen noch in der Vernunft gegründete Anfänge gebe) behauptete, und von demjenigen, der es zuerſt vollſtändig ausgebildet und vorgetragen hat, dem Plato, den Namen führt (C. 494. M. I. 559.).

2. Es enthält diejenigen Sätze, welche Kant unter dem Titel der Theſis in der Lehre von den Antinomien der reinen Vernunft aufführt (M. I. 570. C. 499.). Dieſe Sätze ſind, nach der Ordnung, in welcher ſie Kant aufſtellt, als dogmatiſche Behauptungen vorgetragen, folgende:

a. Die Welt hat einen Anfang in der Zeit 1), und dem Raume nach Grenzen 2) (M. I. 507.).

b. Eine jede zuſammengeſetzte Subſtanz in der Welt beſteht aus einfachen Theilen, und es exiſtirt nichts als das Einfache und das daraus Zuſammengeſetzte 3) (M. 519.).

c. Es iſt nicht alles Natur, ſondern es giebt auch Urſachen nach Freiheitsgeſetzen 4) (M. I. 530.).

---

1) Ὁ κοσμος γεγονεν. Timaeus. Die Materie iſt nach Plato nicht entſtanden, ſondern von Ewigkeit; nur die Verbindung der Materie mit der Form hat einen Urſprung in der Zeit.

2) Denn ſie hat die ſphäriſcha Geſtalt; σφαιροειδες. Timaeus.

3) Feuer, Luft, Waſſer, Erde, ſind nach Plato die Grundcörper, aus welchen alle andere Cörper zuſammengeſetzt ſind; durch Verbindung mehrerer dieſer vier Elementarcörper entſteht erſt ein Aggregat (ογκος), welches Gegenſtand der Sinne iſt. Die urſprüngliche Materie hielt aber Plato für in jeder Rückſicht unbegrenzt (το ἀπειρον), ſo dafs kein Theil derſelben der gröſste (το μειζον), und kein Theil der kleinſte ſei (το μικροτερον.) Timaeus.

4) Μεμιγμενη ἡ τουδε τε κοσμου γενεσις ἐξ ἀναγκης τε και νου συστασεως εγενηθη. Timaeus.

d. Es gehört zur Welt ein ſchlechthin nothwendiges Weſen als Theil oder als Urſache derſelben 5) (M. L. 540.).

3. Plato ging aber in ſeinen Behauptungen zu weit, denn er ſagte mehr, als er wuſste. Der Platonismus iſt auch ſchädlich, denn er ſchadet dem Wiſſen. Er erlaubt nehmlich der Vernunft in Anſehung alles deſſen, worin uns allein ein ſpeculatives Wiſſen vergönnet iſt, idealiſchen Erklärungen der Naturerſcheinungen nachzuhängen, und darüber die phyſiſche Nachforſchung zu verabſäumen. So bald ich z. B. einen Anfang der Welt in der Zeit annehme, ſo iſt meinen Nachforſchungen über die Veränderungen in der Welt eine Zeitgrenze geſetzt. Die Zeitgrenze iſt idealiſch, oder nur die Vernunft giebt mir die Idee derſelben, eben darum aber läſst ſie ſich auch nicht erkennen, denn ich kann ſie weder mit den Sinnen, noch nach den Geſetzen phyſiſcher Wirkungen, z. B. durch Rückgang vermittelſt der Geſchichte erreichen, eine ſolche Grenze geht nehmlich über den Verſtand, weil dieſer weiter fragt, was war denn, ehe die Welt war, und damit die Grenze wieder wegreiſst. Auch wird derjenige, der z. B. annimmt, die ganze Welt ſei nur etwa 6000 Jahr alt, ſich ſelbſt gegen alle die Zeugniſſe blind machen, die in der Erde ſelbſt für ein weit höheres Alter unſrer Erdkugel ſprechen, und ſich alle phyſiſche Nachforſchung darüber abſchneiden. Platos Syſtem giebt aber dafür wieder dem Praktiſchen oder dem vernünftigen Handeln vortreffliche Principien an

*) In einer Reihe von bedingten Urſachen, ſagt Plato, giebt es keine abſolut letzte, von welcher die ganze Reihe beſtimmt würde; es iſt alſo nothwendig, an die Spitze derſelben eine abſolute Urſache zu ſetzen, von welcher die ganze Reihe beginnt. *De le-*

die Hand. Er befördert durch ſeine idealiſchen Erklärungen der Naturerſcheinungen die Moralität und hat alſo das Intereſſe des praktiſchen reinen Gebrauchs der Vernunft für ſich. Er ſetzt nehmlich dadurch, daſs er einen Urheber der Welt nach Freiheitsgeſetzen und eben ſolche wirkende Urſachen in der Welt, nehmlich vernünftige Weſen, die nach moraliſchen Principien handeln, annimmt; die Sinnenwelt in Verbindung mit der Moralität, und macht dieſe zum Willen des Weltſchöpfers, wodurch allerdings die Moralität groſſen Nachdruck bekömmt (C. 500. M. I. 571.).

Kant Critik der reinen Vernunft. Elem. II. Th. II. A. II. B. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 494. — S. 500.

Plündern,

ſ. Krieg, 6. β.

Pneumatismus,

ſ. Pneumatologie, und Spiritualismus.

Pneumatologie,

(*pneumatologia*, *pneumatologie*). Die vermeintliche Wiſſenſchaft von der Seele als einem Dinge an ſich (U. 443.). Wenn die Pſychologie (Wiſſenſchaft von der Seele) zureichte, um dadurch zur Erkenntniſs der Unſterblichkeit der Seele zu gelangen, ſo würde ſie eine Pneumatologie, welche der ſpeculativen Vernunft ſehr willkommen ſeyn würde, möglich machen. Die Pſychologie aber erfüllet nicht den Wunſch der Vernunft in Abſicht auf die Theorie, die auf Kenntniſs der Natur der Seele gegründet ſeyn müſste (U. 476.)

Von der Pneumatologie muſs man den Pneumatismus oder Spiritualismus unterſcheiden, welcher die dogmatiſche Behauptung iſt, daſs nichts als uncörperliche denkende Subſtanzen exiſtiren, und daſs allein die Materie Erſcheinung oder gar Schein ſei (C. 1. A. 379.). Wer dies behauptet heiſst ein Pneumatiſt oder Spiritualiſt (C. 1. A. 380.), ſ. Spiritualismus.

Poeſie,

Dichtkunſt, (ποιησις, ποιητικη, *poetica, poetice, ars poetica, poeſie, art poetique*). Bei dem freien Spiel unſerer Einbildungskraft, d. i. wenn ſie ſich an keine feſten Begriffe bindet, können wir uns ſo verhalten, als trieben wir ein Geſchäft des Verſtandes, als käme es darauf an zu denken und zu erkennen. Man kündigt bloſs ein unterhaltendes Spiel mit Ideen an, und es kommt doch ſo viel für den Verſtand heraus, als ob man bloſs deſſen Geſchäft (zu denken und zu erkennen) zu treiben die Abſicht gehabt hätte; welche Kunſt die Poeſie genannt wird. Sinnlichkeit und Verſtand können ſich bei dem Geſchäft der Poeſie einander nicht entbehren, aber ſie laſſen ſich doch auch ohne Zwang und ohne einander wechſelſeitig Abbruch zu thun, nicht wohl vereinigen; dieſer Zwang muſs nun ſo verſteckt werden, daſs man nichts Geſuchtes und Peinliches in dem Product der Poeſie gewahr wird. Derjenige, welcher dieſe Kunſt verſteht und ausübt, heiſst ein Poet oder Dichter, obwohl man unter dem Poeten gewöhnlich einen Dichter in Verſen verſteht (A. 198.) (U. 205. f. A. 194. M. L. 711.), ſ. Redner.

2. Die Poeſie iſt die eine der beiden redenden Künſte, die andere iſt die Beredſamkeit. Man kann die Poeſie mit Muſik verbinden; dieſes [illegible] Geſange. Der Geſang kann wieder

mit mahleriſcher (theatraliſcher) Darſtellung verbunden werden, in einer Oper (U. 213.). Die Poeſie behauptet übrigens unter den ſchönen Künſten den oberſten Rang. Sie gewinnt, bei eben denſelben Zwecken, auch den Preis über die Beredſamkeit; weil ſie zugleich Muſik (ſingbar) und Ton, ein für ſich allein angenehmer Laut, iſt, dergleichen die bloſse Sprache nicht iſt. Selbſt die Beredſamkeit borgt von der Poeſie einen dem Ton nahe kommenden Laut, den Accent, ohne welchen die Rede der nöthigen dazwiſchen kommenden Augenblicke der Ruhe und der Belebung entbehrt (A. 196. f.), ſ. Kunſt, ſchöne, m. (U. 215. M. I. 718.). Man kann aber auch das Product der Dichtkunſt, und ſo auch jedes mit Geiſt und Geſchmack abgefaſste Product überhaupt, in ſo fern es ein Werk der ſchönen Kunſt iſt, Poeſie nennen. Dann nimmt man das Wort Dichtkunſt in weiterer Bedeutung, und verſteht darunter die Kunſt, ſchöne Producte hervorzubringen, dieſe mögen nun den Sinnen vermittelſt der Augen oder der Ohren vorgelegt werden; ſie begreift dann die Mahler- Garten- Bau-, Ton- und eigentliche Dichtkunſt (in engerer Bedeutung) unter ſich. In der engſten Bedeutung verſteht man unter Poeſie bloſs die Versmacherkunſt (A. 195.).

Polemiſcher

Gebrauch der reinen Vernunft, (*uſus rationis purae polemicus*, *uſage polémique de la raiſon pure*), ſ. Diſciplin, 8. ff. Die Vernunft kann der Freiheit der Kritik durch kein Verbot Abbruch thun, es lie[illegible] der Vernunft kein Grund, warum man di[illegible] mö[illegible] unterſuchen, und die Kräfte [illegible] te; ein angebliches Vernunft[illegible] Prüfung würde der Vernunft[illegible]

ihr einen ihr nachtheiligen Verdacht zuziehen. Dieſe Kritik kennt kein Anſehen der Perſon, ſie prüft alles, es mag noch ſo wichtig und heilig ſeyn; ja ohne dieſe Prüfung giebt es gar keinen Gebrauch der Vernunft (C. 766. f. M. I. 883.).

2. Die Vernunft muſs alſo ihr angemaſstes dogmatiſches Anſehen, als dürfe ſie nur *a priori* behaupten, ablegen, und ſich ſelbſt prüfen, wie ihre Behauptungen entſtehen und ob und wie weit ſie gültig ſind. Aber zuweilen tritt (in verſchiedenen Menſchen) Vernunft gegen Vernunft auf, der eine behauptet etwas aus Vernunft *a priori*, der andere verneint daſſelbe ebenfalls aus Vernunft *a priori*. Da findet nun eine Rechtfertigung κατ' ἀνθρωπον (ſ. Beweis, b.) ſtatt, die wider alle Beeinträchtigung ſichert, und einen titulirten Beſitz verſchafft, die aber κατ' ἀληθειαν (ſ. Beweis, a.) nicht hinreicht (C. 767. M. I. 885.).

3. Eine ſolche Rechtfertigung κατ' ἀνθρωπον iſt nun der polemiſche Gebrauch der reinen Vernunft; denn bei demſelben kommt es nicht darauf an, ob die Behauptungen derſelben nicht vielleicht auch falſch ſeyn möchten, ſondern daſs Niemand das Gegentheil derſelben jemals mit apodiktiſcher Gewiſsheit (ja auch nur mit gröſserem Scheine) behaupten könne. Darum geräth aber die Vernunft nicht etwa wirklich mit ſich ſelbſt in Streit, ſondern dieſer Widerſtreit beruhet auf einem Miſsverſtande, und es iſt kein wirklicher Widerſpruch der Vernunft mit ihr ſelbſt möglich (C. 767. f.).

4. Ein ſolcher Widerſtreit wäre aber wirklich in der Vernunft, wenn der Verſtand es mit Dingen an ſich und nicht mit Erſcheinungen zu thun hätte, wenn man z. B. den Satz beweiſen könnte, daſs ein höchſtes Weſen; denn für die Beweiſe eines höchſten Weſens er-

klärt ſich ſchon das Intereſſe der Vernunft. Es kann eigentlich nie eine Demonſtration des Daſeyns Gottes und des zukünftigen Lebens gefunden werden. Aber, es ſind auch keine ſchulgerechten Beweiſe dafür nöthig, weil man ſie ganz wohl als ſubjective Maximen der Vernunft annehmen kann, indem ſie mit dem ſpeculativen Intereſſe unſrer Vernunft zuſammenhängen (denn nimmt man an, daſs ein Gott ſei, ſo hat man eine oberſte Urſache aller Zwecke, und nimmt man an, daſs ein zukünftiges Leben ſei, ſo hat man einen letzten Zweck aller Zwecke), und die einzigen Mittel ſind, daſſelbe mit dem praktiſchen Intereſſe der Vernunft zu vereinigen (weil ſie allein einen Endzweck des menſchlichen Daſeyns und die Erreichung deſſelben möglich machen und ſo Stützen der Moral und der Grund der Religion ſind) (M. I. 889. C. 769. f.).

8. Die Vernunft bedarf auch eines ſolchen Streits einander widerſprechender Sätze, denn er führt zur Kritik der Vernunft, und dieſe wäre eher hervorgegangen, wäre er eher mit uneingeſchränkter öffentlicher Erlaubniſs geführt worden (C. 775. M. I. 895.). Man darf auch gar nicht fürchten, daſs bei einer ſolchen Erlaubniſs die Jugend auf Univerſitäten etwa zur Gleichgültigkeit gegen Moralität und Religion werde verleitet werden, weil die Lehre, welche in ihnen gegründet werden ſoll, noch nicht eingewurzelt iſt (M. I. 902. C. 782.). Denn, da dieſe Einwurzelung ſich doch nur auf jugendliche Ueberredung gründen würde, ſo würde dieſe doch nicht Stich halten, wenn in der Folge Neugierde, oder der Modeton des Zeitalters der Jugend Sch[illegible]en in die Hände ſpielt, worin das Daſeyn G[illegible] die Unſterblichkeit u. d. gl. geleugnet wi[illegible] 903. C[illegible] Die Jugend muſs alſo auf U[illegible]en mi[illegible] ſcheinbaren Streit der Vern[illegible]ich ſ[illegible] kannt gemacht werden, a[illegible] mu[illegible]

gründlicher Unterricht in der Kritik der reinen Vernunft damit verbunden werden (M. I. 904. C. 783.).

6. Sobald wir unſere Unwiſſenheit worin einſehen, ſo wollen wir ſie entweder aufheben, oder doch die Quellen derſelben entdecken, um zu erfahren, ob ſie ſchlechterdings nothwendig oder zufällig ſei (M. I. 927. C. 786.). Nun iſt der erſte Schritt in Sachen der Vernunft, im Kindesalter derſelben, dogmatiſch, d. i. ſie nimmt alles auf vermeinte Beweiſe an, ſo machte es die Vernunft in Wolf; der zweite Schritt der Vernunft, im Jünglingsalter derſelben, iſt ſkeptiſch, d. i. ſie unterwirft die Thatſachen der Vernunft in andern Subjecten der Cenſur, ſo machte es die Vernunft in Hume; der dritte Schritt der Vernunft im gereiften männlichen Alter derſelben, iſt kritiſch, d. i. ſie kritiſirt ſich ſelbſt, wodurch der Vernunft nicht bloſs Schranken, ſondern Grenzen beſtimmt werden, ſo machte es die Vernunft in Kant (M. I. 910. C. 788.). Wir ſind im Beſitz ſolcher Erkenntniſſe *a priori*, die nicht durch bloſses logiſches Entwickeln gewiſs ſind, und die darum ſynthetiſch heiſsen. Kann ſich Jemand die Möglichkeit derſelben nicht begreiflich machen, ſo mag er anfangs zweifeln (ſkeptiſch verfahren wie Hume); aber er darf es nicht dabei bewenden laſſen, denn er muſs doch wenigſtens Rechenſchaft geben können, wie die Vernunft darauf kommt, ſolche Begriffe zu erdichten, und wie ihr das möglich iſt. Denn es iſt uns doch ſonſt nicht möglich, etwas zu erdichten, wovon uns gar nichts, z. B. durch die Sinne, gegeben iſt (M. I. 912. C. 790. f.). Alles Polemiſiren, welches mit dem polemiſchen Gebrauch der [illegible]en Vernunft einerlei iſt, und darin beſteht, [illegible] mit eben ſo gültigen Gründen einen Satz [illegible]als di[illegible]d, aus welchen der Gegner [illegible]lich nur wider den Dog-

matiker (der, ohne ein Miſstrauen auf ſeine urſprünglichen objectiven Principien zu ſetzen, d. i. ohne Kritik ſeinen Gang gravitätiſch fortſetzt) gerichtet, um ihn zur Selbſterkenntniſs zu bringen; aber dadurch, daſs man die Thatſachen der Vernunft der Prüfung und dem Tadel unterwirft, welches die Cenſur der Vernunft heiſsen kann, bringt man die Streitigkeiten über ihre Gerechtſame nicht zu Ende (M. I. 913. C. 791. f.), ſ. übrigens Diſciplin, 14. ff.

Kant. Crit. der rein. Vern. Methodenl. I. Hauptſt. II. Abſchn. S. 766. ff.

Politik,

Staatsklugheit, (*politica*, *politique*). Dieſen Namen, den ſchon Ariſtoteles gebraucht, hat man der Kunſt gegeben, den bloſsen Mechanismus der Natur zur Regierung der Menſchen zu benutzen (Z. 76.); ſollte aber eigentlich die ausübende Rechtslehre der Vernunft darunter verſtehen (Z. 71.). Denn ohne Unterwerfung der Politik in der erſtern Bedeutung unter die Moral iſt ſie bloſs Afterpolitik (Z. 108.).

2. Unter dem Mechanismus der Natur iſt zu verſtehen, daſs alles in der Natur nach Naturgeſetzen geſchieht, nach welchen alles immer und überall geſchehen muſs, ſo daſs man gar nicht dawider handeln kann. Nach dieſem Naturmechanismus geſchieht nun auch alles, was im innern Sinn vorgeht, und es iſt alſo möglich, dieſe Naturgeſetze ſo zu benutzen, daſs man nach denſelben auf den Willen der Menſchen wirken und ſie regieren kann. Gäbe es nun keine Freiheit des Willens und alſo kein darauf gegründetes moraliſches Geſetz, ſondern wäre alles, was

geſchieht oder geſchehen kann, bloſser Mechanismus der Natur, ſo iſt Politik die ganze praktiſche Weisheit (Kunſt, Endzwecke durch Handlungen zu erreichen). Dann iſt der Rechtsbegriff ein ſachleerer Gedanke (der keinen Gegenſtand oder keine objective Realität hat, ein Hirngeſpinnſt; es giebt dann keine Rechte, ſondern dieſer Begriff iſt leere Grille in unſern Vorſtellungen) (Z. 76.).

3. Giebt es aber, wie Jeder einräumen muſs, Freiheit des Willens und ein Moralgeſetz, ſo iſt es unumgänglich nöthig, mit der Politik den Rechtsbegriff zu verbinden (die Menſchen nicht bloſs wie Maſchinen zu behandeln, ſondern dabei auf ihre Rechte Rückſicht zu nehmen). Ja dann darf die Politik nur unter der einſchränkenden Bedingung des Rechtsbegriffs ſtatt finden, oder man darf auf den Menſchen nur mit Heilighaltung ſeiner Rechte mechaniſch wirken. Dies fordert der Begriff eines Rechts. Alſo kann gar nicht einmal die Frage ſeyn, ob es möglich iſt; denn das, was ſeyn ſoll, was das Recht fordert, muſs auch möglich ſeyn. Folglich muſs entweder die Vereinbarkeit des Rechts, und folglich der Moral mit der Politik eingeräumt, oder der Rechtsbegriff und damit die Freiheit des Willens als Hirngeſpinnſte verworfen werden (Z. 76.).

4. Des Ariſtoteles Politik hat Garve überſetzt (Die Politik des Ariſtoteles. Ueberſetzt von Chriſtian Garve. Herausgeg. und mit Anmerkungen und Abhandlungen begleitet von Georg Guſtav Fülleborn. Breslau, 1799. 1802. 2 Bände. 8.); es iſt aber zugleich eine Art von natürlichem Staatsrecht, und ſo das, was bloſs Klugheit fordert, noch nicht genug von dem abgeſondert, was das Recht heiſcht. Das erſte Buch derſelben handelt von dem Zweck der Staatsvereinigung; der herrſchaftlichen Verbindung; den

Freien und Sklaven; dem Erwerb und der Erwerbskunst, dem Handel, Tausch und Geldreichthum und den dreierlei Arten der Herrschaft in der Familie. Das zweite Buch untersucht, welches die beste Staatsverfassung sei; Platos Gemeinschaft der Weiber, Kinder und Güter; das Platonische Werk von den Gesetzen; das Ideal des Phalaris und den Plan des Hippodamus; die Lacedämonische, Kretensische, Karthagische und Athenienſische Verfassung; das dritte das Wort Bürger; die Identität eines Staats; die verschiedenen Staatsformen; die Verschiedenheit der Gerechtsamen der Bürger in den verschiedenen Staatsverfassungen; die möglichen Uebelstände und Mängel in denselben; die Grundsätze bei der Aemtervertheilung; die Erhaltung des Gleichgewichts in einem Staat und die Monarchie und deren Arten. Das vierte Buch enthält die Hauptprobleme der Politik und die Untersuchungen über die Demokratie und deren Arten, die verschiedenen Arten der Oligarchie, die aristokratischen Regierungsformen, die Republik im vorzüglichen Sinne, den Despotismus, das Verhältniss der Menschen zum Staate und der Bürger zur obersten Macht und Gesetzgebung, die Staatseinrichtung, die executive Gewalt und die Gerichtsverwaltung. Das fünfte Buch betrifft die Revolutionen; das sechste Buch die Verhältnisse der Gesetze zu dem Geiste der verschiedenen Verfassungen, besonders der demokratischen und oligarchischen. Das siebente Buch handelt von der Glückseligkeit des Staats, dem Werth des geschäftigen Lebens, der Menschenzahl, dem Lande zum Anbauen, der Seemacht, dem Charakter der Einwohner, den Erfordernissen [illegible] Staats, den verschiedenen Ständen, der [illegible] und sichern Lage einer Stadt und der A[illegible] und [illegible] öffentlichen Gebäude. [illegible] Buch handelt von der Erziehun[illegible]

5. Kant hat seiner Ab[illegible] Zu-

gen Frieden, einen Anhang beigefügt, der in zwei Abschnitten vom Verhältniss der Politik zur Moral handelt *). Folgendes sind die Hauptsätze derselben.

I. Ueber die Misshelligkeit zwischen der Moral und Politik, in Absicht auf den ewigen Frieden. Die Moral ist schon an sich selbst eine Praxis nach Gesetzen, nach denen wir handeln sollen, folglich muss man auch darnach handeln können. Denn sonst fiele auch das Sollen aus der Moral weg (*ultra posse nemo obligatur*, was Jemand nicht kann, dazu ist er auch nicht verpflichtet); mithin kann es eigentlich keinen Streit der Politik (als ausübender Rechtslehre) mit der Moral (als theoretischer Rechtslehre) geben, man müsste denn alle Moral (als theoretische Rechts- und Tugendlehre) leugnen und sie für eine blosse Klugheitslehre (s. Klugheit 6.) erklären. Nun gründet aber der Praktiker (dem die Moral blosse Theorie ist) seine trostlose Absprechung unsrer gutmüthigen Hoffnung, zur Einhelligkeit der Politik mit der Moral in Praxi zu gelangen, (selbst bei eingeräumt Sollen und Können) eigentlich darauf: dass der bösartige Mensch dasjenige nie wollen werde, was jenen zum ewigen Frieden hinführenden Zweck zu Stande brin-

---

Garve in seiner Abhandlung: über die Verbindung der Moral mit der Politik, die seinen philosophischen Anmerkungen und Abhandlungen zu Cicero's Büchern von den Pflichten, 4. Ausg. Breslau, 1792. 8. angehängt ist, aber schon 1788 herauskam, und auf die K. Rücksicht genommen hat, [illegible] gleich zu Anfange (S. 1.): eine genugthuende Antwort [illegible] Frage: in wiefern ist es möglich, die Moral [illegible] vatlebens bey der Regierung der Staaten zu [illegible]en, ist über meinen Horizont. Mit Recht sagt [illegible] Unvereinbarkeit der Moral mit der Politik dennoch [illegible] heissen, obzwar mit dem Geständniss, [illegible] nde sey, die Schwierigkeiten [illegible] nt doch eine grössere Nachgiebig[illegible] r geneigt sind, zu missbrauchen, [illegible] zuräumen (Z. 109. *)).

gen würde. Freilich ist das Wollen aller einzelnen Menschen, in einer gesetzlichen Verfassung nach Freiheitsprincipien zu leben (die distributive Einheit des Willens Aller), zu diesem Zweck nicht hinreichend; sondern dass Alle zusammen diesen Zustand wollen (die collective Einheit des vereinigten Willens). Darum ist nun in der Ausführung jener Idee (in der Praxis) auf keinen andern Anfang des rechtlichen Zustandes zu rechnen, als den durch Gewalt. Dann heisst es aber: wer einmal die Gewalt in Händen hat, wird sich vom Volk nicht Gesetze vorschreiben lassen. Eben so ein Staat, der einmal sein Recht mit den Waffen gegen andre Staaten sucht, wird sich nicht von ihrem Richterstuhl abhängig machen. S. das Uebrige im Art. Politiker. Aus den dort angegebenen Schlangenwendungen einer unmoralischen Klugheitslehre erhellet wenigstens soviel: dass die Menschen dem Rechtsbegriff nicht entgehen können, und sich nicht getrauen, die Politik öffentlich blos auf Handgriffe der Klugheit zu gründen. Sie vereiteln aber dadurch selbst ihre eigene Absicht, die Politik mit der Moral in Einverständniss zu bringen, dass sie die Grundsätze dem Zwecke unterordnen (d. i. die Pferde hinter den Wagen spannen). S. Politiker. Es giebt also, wie aus dem Art. Politiker zu ersehen ist, objectiv (in der Theorie) gar keinen Streit zwischen der Moral und der Politik. Dagegen subjectiv (in dem selbstsüchtigen Hange der Menschen, der aber, weil er nicht auf Vernunftmaximen gegründet ist, noch nicht Praxis genannt werden muss) wird und mag er immer bleiben, weil er zum Wetzstein der Tugend dient (Z. 94.). Die wahre Politik kann also keinen Schritt thun, ohne vorher der Moral gehuldigt zu haben, und die Vereinigung beider ist gar keine Kunst. Das Recht der Menschen soll heilig gehalten werden, der herrschenden Gewalt mag es auch noch so grosse Aufopferungen kosten; es ist Pflicht! Man

kann hier nicht halbiren, ſondern alle Politik muſs ihre Knie vor dem Recht beugen, kann aber dafür auch hoffen, langſam zu der Stufe eines beharrlichen Glanzes zu gelangen (Z. 96. f.).

II. Von der Einhelligkeit der Politik mit der Moral nach dem transſcendentalen Begriffe des öffentlichen Rechts. Wenn man von aller Materie des öffentlichen Rechts (nach den verſchiedenen empiriſch-gegebenen Verhältniſſen der Menſchen im Staat oder auch der Staaten unter einander) abſtrahirt, ſo bleibt noch die Form der Publicität (daſs es öffentlich ſeyn muſs) übrig, weil es ohne dieſe Publicität keine Gerechtigkeit (die nur als öffentlich kundbar gedacht werden kann) geben würde. Dieſe Fähigkeit der Publicität muſs jeder Rechtsanſpruch haben, und ſie kann alſo ein *a priori* in der Vernunft anzutreffendes Kriterium (Kennzeichen) abgeben, die Falſchheit (Rechtswidrigkeit) eines Rechtsanſpruchs (*praetenſio iuris*) ſofort zu erkennen. Nach einer ſolchen Abſtraction von allem Empiriſchen, was der Begriff des Staats- und Völkerrechts enthält (dergleichen das Bösartige der menſchlichen Natur iſt, welches den Zwang nothwendig macht), kann man folgenden Satz die transſcendentale Formel des öffentlichen Rechts nennen:

Alle auf das Recht anderer Menſchen bezogenen Handlungen, deren Maxime ſich nicht mit der Publicität verträgt, ſind unrecht.

Dieſes Princip iſt nicht bloſs ethiſch, d. i. zur Tugendlehre gehörig, ſondern auch juridiſch, d. h. das Recht der Menſchen angehend. Denn eine Maxime, die ich nicht darf laut werden laſſen, ohne dadurch meine eigene Abſicht zugleich zu vereiteln, muſs ungerecht

ſeyn. Es iſt ferner blos negativ, oder dient nur, zu erkennen, was nicht recht iſt. Es iſt gleich einem Axiom unerweislich-gewiſs und überdem leicht anzuwenden, wie aus folgenden Beiſpielen des öffentlichen Rechts zu erſehen iſt.

A. Beiſpiel aus dem innern Staatsrecht (*ius civitatis*). Iſt Aufruhr ein rechtmäſsiges Mittel für ein Volk, die drückende Gewalt eines ſogenannten Tyrannen (*non titulo ſed exercitio talis*, d. i. der es nicht dem Titel, ſondern der Praxis nach iſt) abzuwerfen? Dem Tyrannen geſchähe daran ganz recht; aber es iſt doch von den Unterthanen im höchſten Grade unrecht, auf dieſe Art ihr Recht zu ſuchen, und ſie könnten eben ſo wenig über Ungerechtigkeit klagen, wenn ſie in dieſem Streit unterlägen und nachher die härteſte Strafe ausſtehen müſsten. Hier kann nun Vieles für und dawider vernünftelt werden, wenn man es durch eine dogmatiſche Deduction der Rechtsgründe ausmachen will; allein durch das transſcendentale Princip der Publicität des öffentlichen Rechts kann man ſich dieſe Weitläuftigkeit erſparen, und die Richtigkeit obiger Behauptung ſogleich erkennen. Nach demſelben fragt ſich vor Errichtung des bürgerlichen Vertrags das Volk ſelbſt, ob es ſich wohl getraue, die Maxime des Vorſatzes einer gelegentlichen Empörung öffentlich bekannt zu machen. Man ſieht leicht ein, daſs das Volk ſich einer rechtmäſsigen Gewalt über ſein Oberhaupt anmaſsen müſste, wenn es in gewiſſen vorkommenden Fällen Gewalt gegen daſſelbe auszuüben ſich vorbehielte. Alsdann wäre jenes aber nicht das Oberhaupt, oder es würde dabei gar keine Staatseinrichtung möglich ſeyn, welches doch die Abſicht des Volks war. Das Unrecht des Aufruhrs leuchtet alſo dadurch ein, daſs er unmöglich ſeyn würde, wenn man ſich öffentlich zu der Maxime deſſelben bekennte. Man müſste ſie alſo nothwendig verheimlichen, d. i. ſich nicht merken

laſſen, daſs man auf Aufruhr ausgehe. Das Staatsoberhaupt aber hat nicht nöthig, ſeine Maxime zu verheimlichen, nehmlich jeden Aufrührer hinrichten zu laſſen. Denn wenn er die unwiderſtehliche Gewalt beſitzt (welches auch in jeder bürgerlichen Verfaſſung ſo angenommen werden muſs, weil der, welcher nicht Macht genug hat, einen jeden im Volk gegen den andern zu ſchützen, auch nicht das Recht hat, ihm zu befehlen), ſo wird die Bekanntmachung dieſer Maxime die Befolgung derſelben nicht vereiteln (Z. 98. ff.).

B. Beiſpiele aus dem Völkerrecht (Z. 103.).

a) Wenn das Oberhaupt eines Staats in der Qualität des Souverains, da er Niemanden in ſeinem Staat verantwortlich iſt, dem andern etwas verſprochen hat, darf er ſich in der Qualität des oberſten Staatsbeamten von der Erfüllung ſeines Verſprechens losſprechen? *) Wenn das Oberhaupt eines Staats dieſe ſeine Maxime laut werden lieſse, ſo würde natürlicherweiſe dieſe ſeine Politik mit aller ihrer Schlauigkeit auf dieſem Fuſs (der Offenheit) ihren Zweck ſelbſt vereiteln; mithin muſs jene Maxime unrecht ſeyn (Z. 104. f.).

b) Wenn eine bis zur furchtbaren Gröſse (*potentia tremenda*) angewachſene benachbarte Macht Beſorgniſs erregt, giebt das der mindermächtigen

*) Die doppelte Rolle, ſagt Garve, welche ein ſouverainer Fürſt ſpielt, als vornehmſter Privatmann in ſeinem Staate, und als Vorſteher deſſelben, macht es ihm oft unvermeidlich — und giebt ihm noch öfter einen ſcheinbaren Vorwand, ſeinem Worte untreu zu werden. Die Verbindungen, die er mit andern Fürſten ſeines Gleichen um eines perſönlichen oder Familien-Intereſſes willen eingegangen iſt, können zur Zeit, da ſie erfüllt werden ſollen, dem National-Intereſſe ſo ſehr ſchädlich befunden werden, daſs er ſich wirklich für verpflichtet halten kann, von demſelben abzutreten (A. a. O. S. 29). Ob das richtig und gerecht ſey, zeigt nun K. oben.

ein Recht zum (vereinigten) Angriffe derſelben? Ein Staat, der ſeine Maxime hier bejahend verlautbaren wollte, würde das Uebel nur noch gewiſſer und ſchneller herbeiführen; denn die gröſsere Macht würde der kleinern zuvorkommen, und, was die Vereinigung der letztern betrifft, ſo iſt das nur ein ſchwacher Rohrſtab gegen die Benutzung der politiſchen Maxime im Art. Politiker, 4. c. Die Publicität dieſer Maxime vereitelt alſo die Abſicht derſelben, folglich iſt ſie ungerecht (Z. 105. f.).

c) Wenn ein kleinerer Staat durch ſeine Lage den Zuſammenhang eines gröſsern trennt, darf ſich der gröſsere den kleinern unterwerfen und mit ſich vereinigen? *) Man ſieht, daſs der gröſsere eine ſolche Maxime ja nicht vorher müſſe laut werden laſſen; mithin iſt ſie ungerecht (Z. 106.).

C. Was die Beiſpiele aus dem Weltbürgerrecht betrifft, ſo übergeht ſie K. mit Stillſchweigen, weil die Maximen deſſelben leicht anzugeben und zu würdigen ſind (Z. 106. f.).

Man hat hier nun zwar an dem Princip der Unverträglichkeit vermeintlicher Maximen des Völkerrechts mit der Publicität ein gutes Kennzeichen, woran man ſehen kann, daſs die Politik bei ſol-

*) Iſt das Wohl von 25 Millionen, ſagt Garve, nicht mehr werth, als das von 1000 Menſchen? Und wenn alſo die Erhaltung oder ein weſentliches Intereſſe des gröſsern Staats von dem kleinern einige Aufopferungen ſeiner Rechte und Beſitzungen fordert, iſt es nicht dem Adminiſtrator des erſtern erlaubt, den zweiten dazu auch mit Gewalt zu nöthigen? (A. a. O. S. 34). Wie dieſe Frage ganz anders, als Garve will, zu beantworten iſt, zeigt K. oben. Und hiernach iſt Garve's Urtheil über folgenden Fall zu berichtigen. War es, ſagt nehmlich Garve, im dreyſsigjährigen Kriege für die Oeſterreichiſchen Regenten ein durchaus weſentlicher Gegenſtand, daſs ihre Deutſchen und Italiäniſchen Staaten zuſammenhingen: ſo war es zu entſchuldigen, daſs ſie die Graubündner mit Gewalt zu nöthigen ſuchten, ihnen das Thal, wodurch dieſe Staaten getrennt wurden, einzuräumen (A. a. O. S. 39.). — Wie iſt es nur möglich, ſo etwas zu behaupten und zu entſchuldigen?

chen Maximen mit der Moral (als Rechtslehre) nicht übereinſtimme. Nun bedarf man aber auch belehrt zu werden, welches die Bedingung iſt, unter der ihre Maximen mit dem Recht der Völker übereinſtimmen werden; denn die Möglichkeit der Publicität der Maximen macht ſie darum noch nicht gerecht, weil der, welcher die Obermacht hat, ſeine tyranniſchen Maximen nicht zu verhehlen nöthig hat. Die Bedingung, unter der ein Völkerrecht überhaupt möglich iſt, heiſst: es muſs ein rechtlicher Zuſtand exiſtiren. Denn ohne dieſen giebts kein öffentliches Recht, ſondern alles Recht, was man ſich auſser demſelben denken mag (im Naturzuſtande), iſt bloſs Privatrecht. Nun iſt ein föderativer Zuſtand der Staaten, welcher bloſs die Entfernung des Krieges zur Abſicht hat, der einzige rechtliche Zuſtand derſelben, der mit ihrer Freiheit beſtehen kann. Alſo iſt die Zuſammenſtimmung der Politik mit der Moral nur in einem föderativen Verein (der alſo nach Rechtsprincipien *a priori* gegeben und nothwendig iſt) möglich, und alle Staatsklugheit hat zur rechtlichen Baſis die Stiftung deſſelben (Z. 107. f.)

Die Afterpolitik hat nun ihre Caſuiſtik, trotz der beſten Jeſuitenſchule, nehmlich

a. die *reſervatio mentalis* (der Vorbehalt in Gedanken) in Abfaſſung öffentlicher Verträge mit ſolchen Ausdrücken, die man auslegen kann, wie man will (z. B. den *ſtatus quo*, da man hernach den *ſtatus quo de fait* von dem *de droit* unterſcheidet);

b. den *Probabilismus*, d. i. die Annahme möglicher Abſichten bei Andern, *) um ſie, oder auch

*) Wenn, ſagt Garve (a. a. O. S. 67.), Anſchläge und Verbindungen — mit groſser Wahrſcheinlichkeit zu befürchten

die Wahrſcheinlichkeit ihres möglichen Uebergewichts, zum Rechtsgrunde der Untergrabung anderer friedlichen Staaten zu machen;

c. das *peccatum philoſophicum* (*peccatillum*, *bagatelle*, eine leicht verzeihliche Kleinigkeit) z. B. das Verſchlingen eines kleinen Staats, wenn dadurch ein viel gröſserer gewinnt, für eine leicht verzeihliche Kleinigkeit zu halten. *)

Den Vorſchub hiezu giebt die Zweizüngigkeit der Politik in Anſehung der Moral, einen oder den andern Zweig derſelben zu ihrer Abſicht zu benutzen, aber auch gleich wieder von ihr abzugehen, ſobald es der Nutzen (z. B. die Sicherheit) erfordert. Mit der Moral als Ethik iſt die Politik leicht einverſtanden, um das Recht der Menſchen ihren Obern Preis zu geben; aber der Moral als Rechtslehre ſtreitet ſie lieber alle Realität ab. Dieſe Hinterliſt einer lichtſcheuen Politik würde von der Philoſophie durch die Publicität jener politiſchen Maximen leicht vereitelt werden, wenn die Politik es nur wagen wollte, dem Philoſophen die Publicität ſeiner Maximen angedeihen zu laſſen

---

ſind. Dieſes kann zuweilen aus den Geſinnungen der Nationen und ihrer Fürſten mit ziemlicher Sicherheit geſchloſſen werden. K. wagt es, ohne alle Ausnahme zu behaupten, daſs dies ungerecht, und der erſte Aggreſſor ſtets ein ungerecht handelnder Mann ſei (a. a. O. S. 70).

*) Die Sorge für die S… des Staa… kann ſelbſt zuweilen erfordern, ihn durch Er… zu v… ro, ſagt Garve (a. a. O. S. 87), um ihn … gen … in ein gewiſſes Gleichgewicht zu bringen, … der … barer Erfahrung abſtrahirt. Allein … darum auch geſchehen; und ſoll die G… heit we… chen? Aber wer ſagen k… höchſte Abſicht, … vollkommenſte … nothwendig ſolche … ſer Thür und Th…

(Z. 108. ff.). In dieſer Abſicht ſchlägt der Philoſoph Kant ein anderes transſcendentales und bejahendes Princip des öffentlichen Rechts vor, deſſen Formel dieſe ſeyn würde:

Alle Maximen, die der Publicität bedürfen (um ihren Zweck nicht zu verfehlen) ſtimmen mit Recht und Politik vereinigt zuſammen.

Denn, wenn ſie nur durch die Publicität ihren Zweck erreichen können, ſo müſſen ſie dem allgemeinen Zweck des Publicums (der Glückſeligkeit) gemäſs ſeyn, und dieſer (das Publicum mit ſeinem Zuſtande zufrieden zu machen) iſt doch die eigentliche Aufgabe der Politik. Wenn aber dieſer Zweck nur durch die Publicität der Maximen (weil nehmlich dadurch alles Miſstrauen gegen die Maximen entfernt wird) erreichbar ſeyn ſoll, ſo müſſen dieſe Maximen auch mit dem Recht des Publicums in Eintracht ſtehen; denn in dem Recht allein iſt die Vereinigung der Zwecke Aller möglich, weil wohl die Wünſche, aber nicht die Rechte mehrerer Menſchen ſich einander widerſprechen können. Dies iſt aber eine transſcendentale Formel, denn es ſind alle empiriſchen Bedingungen (der Glückſeligkeitslehre) als die Materie (der Gegenſtand) des Geſetzes, von derſelben abgeſondert, und es iſt dabey bloſs darauf Rückſicht genommen, daſs ſie die Form der allgemeinen Geſetzmäſsigkeit habe (Z. 110. f.). S. übrigens Friede, 13.

Politiker,

ſtaliſcher, *politicus moralis*, *politique* Ein Politiker (Staatsmann), incipien der Staatsklugheit ſo ſie mit der Moral zuſammen

beſtehen können (Z. 76.). Er iſt das Gegentheil von einem politiſchen Moraliſten oder moraliſirenden Politiker (*moraliſta politicus*, *moraliſte politique*), d. h. einem Politiker, der ſich eine Moral ſo ſchmiedet, wie es ſein Vortheil (der eines Staatsmannes) ſich zuträglich findet (Z. 76.).

2. Der moraliſche Politiker wird es ſich zum Grundſatz machen: wenn einmal Gebrechen in der Staatsverfaſſung oder im Staatsverhältniſs angetroffen werden, ſo ſei es Pflicht, ſie ſo bald als möglich zu beſſern und den Staat darin dem Naturrecht angemeſſen zu machen. Da nun die plötzliche Zerreiſsung eines Bandes der Staats- oder weltbürgerlichen Vereinigung aller Moral und Staatsklugheit zuwider iſt, ſo iſt die Maxime, die Gebrechen allmählig abzuändern, Pflicht der Machthabenden. Ein Staat kann ſich auch ſchon (den Grundſätzen nach) republikaniſch regieren, wenn er gleich noch (der Conſtitution nach) einer despotiſchen Herrſchermacht unterworfen iſt; bis allmählig das Volk der bloſsen Idee des Geſetzes (gleich als ob das Geſetz phyſiſche Gewalt beſäſse, und nicht bloſs alles nach demſelben gehen ſollte, ſondern müſste) fähig wird, und ſonach zur eigenen Geſetzgebung (welche urſprünglich auf Recht gegründet iſt) tüchtig befunden wird. Wenn auch durch den Ungeſtüm einer von der ſchlechten Verfaſſung erzeugten Revolution unrechtmäſsigerweiſe eine geſetzmäſsigere Verfaſſung errungen wäre, ſo würde es doch auch alsdann nicht mehr für erlaubt gehalten werden müſſen, das Volk wieder auf die alte zurück zu führen, obgleich während der Revolution jeder Revolutionär mit Recht den Strafen eines Aufrührers unterworfen ſeyn würde. Was aber das äuſsere Staatenverhältniſs betrifft, ſo kann von einem Staat nicht das plötzliche Ablegen ſeiner des-

potiſchen Verfaſſung (die aber doch die ſtärkere in Beziehung auf äuſsere Feinde iſt) verlangt werden, ſondern bei dem Vorſatz dazu doch auch die Verzögerung der Ausführung bis zu beſſerer Zeitgelegenheit (wo er nicht mehr Gefahr läuft, von andern Staaten ſo fort verſchlungen zu werden) erlaubt ſeyn (Z. 76. ff.).

3. Es mag alſo immer ſeyn, daſs die despotiſirenden (in der Ausübung fehlenden) Moraliſten wider die Staatsklugheit (durch übereilt genommene oder angeprieſene Maaſsregeln) mannichfaltig verſtoſsen: ſo muſs ſie doch die Erfahrung nach und nach in ein beſſeres Gleis bringen. Die politiſchen Moraliſten hingegen machen durch Beſchönigung rechtswidriger Staatsprincipien, unter dem Vorwand einer des Guten (nach der Idee, wie ſie die Vernunft vorſchreibt) nicht fähigen menſchlichen Natur, das Beſſerwerden unmöglich (Z. 79. f.).

4. Die moraliſirenden Politiker gehen, ſtatt der Praxis, mit Praktiken um, indem ſie der jetzt herrſchenden Gewalt zum Munde reden (um ihren eigenen Privatvortheil nicht zu verfehlen) und das Volk, und, wo möglich, die ganze Welt Preis geben. Wenn dieſe Menſchen über die Principien einer Staatsverfaſſung überhaupt nach Rechtsbegriffen (mithin *a priori*, nicht empiriſch) urtheilen wollen, wenn ſie Menſchen zu kennen (welches freilich zu erwarten iſt, weil ſie mit vielen zu thun haben) vorgeben, ohne doch den Menſchen zu kennen (wozu ein höherer Standpunct der anthropologiſchen Beobachtung erfordert wird): ſo befolgen ſie auch hier ihr gewohntes Verfahren (eines Mechanismus nach despotiſch gegebenen Zwangsgeſetzen) und richten ſich nach den aus der Erfahrung von den bisher beſtandenen (mehrentheils rechtswidrigen) Staatsverfaſſungen. Die ſophiſtiſchen Maximen, deren

ſie ſich hiezu bedienen, (ob ſie zwar dieſelben nicht laut werden laſſen,) ſind ohngefähr folgende (Z. 80. ff.):

a. Nur zur That geſchritten, die Entſchuldigung wird ſich finden (*fac et excuſa*). Ergreife die günſtige Gelegenheit zur eigenmächtigen Beſitznehmung (entweder eines Rechts des Staats über ſein eigenes, oder ein anderes benachbartes Volk); die Rechtfertigung wird ſich weit leichter und zierlicher nach der That vortragen laſſen. Dieſe Dreuſtigkeit ſelbſt giebt einen gewiſſen Anſchein von innerer Ueberzeugung der Rechtmäſsigkeit der That, und der Gott *bonus eventus* (guter Ausgang) iſt nachher der beſte Rechtsvertreter (Z. 82.).

b. Leugne die That (*ſi feciſti, nega*). Was du ſelbſt verbrochen haſt, davon leugne, daſs es deine Schuld ſei, ſondern behaupte, daſs die Schuld in der Bösartigkeit der Natur des Menſchen liege, der man habe zuvorkommen müſſen (Z. 82. f.).

c. Erſt entzweie ſie, dann unterjoche ſie (*divide et impera*). Das iſt: haben gewiſſe privilegirte Häupter in deinem Volk dich bloſs zu ihrem Oberhaupt (*primus inter pares*) gewählt, ſo veruneinige ſie unter einander und mit dem Volk, ſo wird alles von deinem unbedingten Willen abhängen. Dieſe Regel bewährt ſich auch in Anſehung äuſserer Staaten (Z. 83.).

5. Durch dieſe politiſchen Maximen wird nun zwar Niemand hintergangen; denn ſie ſind insgeſammt ſchon allgemein bekannt; auch iſt es mit ihnen nicht der Fall, ſich zu ſchämen, als ob die Ungerechtigkeit gar zu ſehr in die Augen leuchtete. Denn, nur das Miſslingen jener Grundſätze kann beſchämt machen (in Anſehung ihrer

Moralität sind sie alle mit einander gleich verabscheuungswürdig), also bleibt denen, die darnach handeln, immer die politische Ehre übrig, nehmlich die der Vergrösserung ihrer Macht (Z. 83. f.).

6. Alles Böse, mit welchem sich der politische Moralist entschuldigt, rührt eigentlich daher, dass er da anfängt, wo der moralische Politiker billigerweise endigt. Es kömmt alles auf die Frage an: ob in Aufgaben der praktischen Vernunft vom materialen Princip derselben (dem Zweck, den man erreichen will) der Anfang gemacht werden müsse, oder vom formalen (dem Rechtsgrundsatz, der blos auf Freiheit im äussern Verhältniss gestellt ist). Ohne allen Zweifel muss das letztere Princip vorangehen, denn es hat unbedingte Nothwendigkeit (der Zweck mag seyn, welcher er wolle). Das erstere Princip ist das des politischen Moralisten (das Problem des vermeintlichen empirischen Staats- Völker- und Weltbürgerrechts) und eine blosse Kunstaufgabe (*problema technicum*), das zweite ist das Princip des moralischen Politikers (das Problem des ächten reinen Naturrechts) und eine sittliche Aufgabe (*problema morale*), aber im Verfahren von dem andern himmelweit unterschieden (Z. 87. ff.). Zur Auflösung des Staatsklugheits-Problems wird viel Kenntniss der Natur erfordert, um ihren Mechanismus zu dem gedachten Zweck zu benutzen, und doch ist alles dieses in Ansehung ihres Resultats (den ewigen Frieden betreffend) ungewiss. Ob das Volk im Gehorsam und zugleich im Flor besser durch Strenge oder Lockspeise der Eitelkeit u. s. w. gehalten werden könne, ist ungewiss. Man hat von allen Regierungsarten, die einzige ächt republikanische (die aber nur einem moralischen Politiker in den Sinn kommen kann) ausgenommen, des Gegentheils in der Geschichte

Noch ungewiſſer iſt ein auf Statuten nach bloſs empiriſchen Miniſterialplanen vorgeblich errichtetes Völkerrecht, welches in der That nur ein Wort ohne Sache iſt, und auf Verträgen beruht, die in demſelben Act ihrer Beſchlieſsung zugleich den geheimen Vorbehalt ihrer Uebertretung enthalten. Dagegen dringt ſich die Auflöſung des Staatsweisheitsproblems von ſelbſt auf und führt gerade zum Zweck, doch muſs er nicht übereilterweiſe mit Gewalt herbeigezogen werden (Z. 89. f.). Da heiſst es denn: trachtet allererſt nach dem Reiche der praktiſchen Vernunft (welches in der That das Reich Gottes iſt, ſ. Chriſtenthum) und nach ſeiner Gerechtigkeit, ſo wird euch euer Zweck (die Wohlthat des ewigen Friedens) von ſelbſt zufallen. Denn das hat die Moral (mithin auch in Beziehung auf eine *a priori* erkennbare Politik) Eigenthümliches an ſich, daſs ſie im Allgemeinen deſto mehr zum Zweck (phyſiſchem oder ſittlichem Vortheil) zuſammenſtimmt, je weniger ſie das Verhalten von dem vorgeſetzten Zweck abhängig macht; weil gerade der *a priori* gegebene allgemeine Wille (in einem Volk, oder im Verhältniſs verſchiedener Völker unter einander) allein das Recht der Menſchen beſtimmt, dieſe Vereinigung des Willens aber dem Rechtsbegriffe am beſten Effect verſchaffen (d. i. die abgezweckte Wirkung hervorbringen) kann. So iſt es z. B. ein Grundſatz der moraliſchen Politik: daſs ſich ein Volk zu einem Staat nach den alleinigen Rechtsbegriffen der Freiheit und Gleichheit vereinigen ſoll. Nun mögen politiſche Moraliſten noch ſoviel über den Naturmechanismus einer in Geſellſchaft tretenden Menſchenmenge vernünfteln, oder auch durch Beiſpiele ſchlecht organiſirter Verfaſſungen alter und neuer Zeiten (z. B. von Demokratien ohne Repräſentationsſyſtem) ihre Behauptung dagegen zu beweiſen ſuchen: ſo verdienen ſie dennoch kein Gehör. Der zwar etwas renomiſtiſch klingende,

aber wahre Satz: *fiat iuſtitia, pereat mundus* (zu deutſch: es herrſche Gerechtigkeit, die Schelme in der Welt mögen auch insgeſamt darüber zu Grunde gehen), iſt ein alle durch Argliſt oder Gewalt vorgezeichnete krumme Wege abſohneidender Rechtsgrundſatz. Dieſer Satz will ſagen: Die politiſchen Maximen müſſen nicht von der Wohlfahrt und Glückſeligkeit des Staats, ſondern von dem reinen Begriff der Rechtspflicht ausgehen, die phyſiſchen Folgen daraus mögen auch ſeyn, welche ſie wollen. Die Welt wird keinesweges dadurch untergehen, daſs der böſen Menſchen weniger werden. Das moraliſch Böſe hat die von ſeiner Natur unabtrennliche Eigenſchaft, daſs es in ſeinen Abſichten (vornehmlich im Verhältniſs gegen andre Gleichgeſinnete) ſich ſelbſt zuwider und zerſtöhrend iſt, und ſo dem (moraliſchen) Princip des Guten Platz macht (Z. 90. ff.).

7. In der That kann der politiſche Moraliſt ſagen: Regent und Volk (oder Volk und Volk) thun einander nicht unrecht, wenn ſie einander gewaltthätig oder hinterliſtig befehden. Denn weil der eine ſeine Pflicht gegen den andern übertritt, der gerade eben ſo rechtswidrig gegen jenen geſinnt iſt, ſo geſchieht ihnen beiderſeits ganz recht, wenn ſie ſich unter einander aufreiben. Die Vorſehung im Laufe der Welt iſt hiebei gerechtfertigt; denn das moraliſche Princip im Menſchen erlöſcht nie, vielmehr wächſt die zur Ausführung der rechtlichen Ideen nach jenem Princip tüchtige Vernunft beſtändig durch immer fortſchreitende Cultur und damit auch die Schuld jener Uebertretungen. Die Schöpfung allein, daſs nehmlich ein ſolcher Schlag von verderbten Weſen überhaupt hat auf Erden ſeyn ſollen, ſcheint durch keine Theodicee gerechtfertigt werden zu können (wenn wir annehmen, daſs es mit dem Menſchenge-

ſchlecht nie beſſer beſtellt ſeyn werde). Daher müſſen wir die objective Realität der reinen Rechtsprincipien (daſs ſie ſich ausführen laſſen) annehmen, die empiriſche Politik mag auch dagegen einwenden, was ſie wolle (Z. 95. f.).

Popularität,

Volksſprache, *popularitas, ratio, qua vulgo loquuntur, popularité.* Dieſen Namen führt die zur allgemeinen Mittheilung hinreichende Verſinnlichung, oder die Art des Vortrags, da man durch ſinnliche Darſtellung allgemein faſslich wird. Kant behauptet, daſs das Syſtem einer Critik des Vernunftvermögens keiner Popularität fähig ſei. Dieſe Critik unterſucht, wie in der menſchlichen Vernunft die Unterſcheidung zwiſchen dem Sinnlichen und dem Ueberſinnlichen entſtehet; dies kann nun nie populär werden, oder es läſst ſich nicht verſinnlichen, weil es ſelbſt die Gründe aller Verſinnlichung betrifft, und alſo dabei von aller Verſinnlichung abſtrahirt werden muſs. Ueberhaupt kann keine formelle Metaphyſik (d. i. dieſe Wiſſenſchaft in ihrer ihr als ſolcher zukommenden Form) populär vorgetragen werden, obgleich ihre Reſultate (das, was aus der metaphyſiſchen Unterſuchung hervorgeht) für die geſunde Vernunft (die ein Metaphyſiker iſt, ohne es zu wiſſen) ganz einleuchtend gemacht werden können. In der Metaphyſik ſelbſt aber, als ſolcher, iſt an keine Popularität zu denken. Denn die Metaphyſik, als Wiſſenſchaft, muſs in der Schulſprache, mit aller Pünctlichkeit, vorgetragen werden, weil ſie ſo gut wie jede andre Wiſſenſchaft und Kunſt, ja ſogar jedes Handwe[illegible] ſein Werkzeug und ſ[illegible] Handgriffe, Arbe[illegible] Gegenſtände, ihre [illegible] wörterhat; Pop[illegible] [illegible] Volksſ[illegible]

ist, die nur solche Ausdrücke kennt, die Jedermann versteht, und also auch nur von solchen Gegenständen spricht, die Jedermann kennt und kennen kann. Folglich sind Schulsprache und Popularität einander entgegengesetzt, und eine Wissenschaft (systematische Erkenntniss aus Principien, in der der Wissenschaft eigenthümlichen und nothwendigen Schulsprache) populär vorgetragen (so versinnlicht, dass Jedermann, der auch nichts von jener Schulsprache weiss, doch diese wissenschaftliche Erkenntniss dadurch erlangt) ein Widerspruch (K. Vorr. V.). Man kann auch sagen, Popularität ist Herablassung zu Volksbegriffen; denn Volksbegriffe sind solche, die sich concret machen lassen, zu denen sich irgend ein sinnlicher Gegenstand, ein Bild oder eine symbolische Vorstellung finden läßt, durch die der Begriff kann sinnlich dargestellt werden, so dass er aufhört abstract zu seyn. Philosophische Popularität ist eine solche Kunst (denn auch die Kunst, sich zu Volksbegriffen herabzulassen, versteht man unter Popularität), gemeinverständlich zu seyn, da das, was man vorträgt, sich zugleich auf gründliche Einsicht gründet. Wo das letztere fehlt, und man dabei noch so verständlich ist, da ist nur vorgebliche Popularität, die eher ein feichtes Geschwätz genannt werden sollte. Diese Popularität findet man sehr oft auf den Kanzeln, und sie gefällt, weil es doch etwas gar brauchbares fürs alltägliche Geschwätz ist, wenn sich schaale Köpfe, ohne das Nachdenken anwenden zu dürfen, laben können (G. 30. S. auch Eingang.

Positiv böse,

positiv gute, *malum positivum*, *mal positif*. negativ gute, welches die Folge eines Grundes des Widerspiels

des Guten ist. Gesetzt, wir nennen das Gute nach Art der Algebraisten a, und das Gegentheil des Guten, das Nichtgute, Nicht-a. Dann kann das Nichtgute oder Nicht-a entweder soviel bedeuten, als dass gar kein Gutes, kein a, vorhanden ist, welches der Mathematiker mit o (Null) bezeichnet, dies ist der Mangel des Guten, und kann das contradictorische-Nichtgute genannt werden; oder es bedeutet, dass das Entgegengesetzte vom Guten vorhanden sei, z. B. dass Jemand, statt seinen Gläubiger zu bezahlen, ihn bestohlen habe; dies ist die Folge eines wirklichen Grundes in der Seele des Diebes, da hier eine Wirkung, der Diebstahl, entsteht, aber dieser positive*) (nicht in einem blossen Mangel bestehende) Grund ist das Widerspiel des Grundes der Pflichtgesinnung, aus der er hätte vielmehr seine Schuld bezahlen sollen. So etwas bezeichnet der Mathematiker mit — a (das negative a), und stellt sich die Sache so vor. Man nenne jede Handlung in Beziehung auf Pflicht a, diejenige aber, (wenn wir auf das äussere Verhältniss der Handlung zur Pflicht, und nicht auf die Quelle derselben im Menschen sehen wollen,) die der Pflicht gemäss geschieht, + a (das positive a), die der Pflicht zuwider geschieht, — a. Dieses letztere ist nicht bloss Mangel des Guten, wie z. B. das Nichtbezahlen der Schuld, das Nichterfüllen einer Pflicht, oder die Unterlassung des Guten; sondern das conträre Nichtgute, oder das positive Böse. Das — bezeichnet zwar eigentlich das Negative, allein a heisst hier auch nicht das Böse, sondern die Handlung in Beziehung auf ihre moralische Quelle. Heisst nun diejenige, welche aus

*) Das Wort positiv heisst hier etwas wirklich vorhandenes, da es in der mathematischen Bedeutung etwas heisst, dem etwas anders so entgegengesetzt ist, dass wenn es mit ihm von gleicher Grösse ist, mit ihm zusammen genommen o macht.

einer guten Quelle entspringt, das positive a, so heisst die, welche aus einer bösen Quelle kommt, das negative a. Da aber das Böse schon das Gegentheil von dem Guten ist, so heisst — a das negative Gute, oder das positive Böse, welches einerlei ist. Man sieht hieraus, dass in der Anmerkung zu K. Religion (R. 9 *)), welche ich hier erläutere, ein Versehen eingeflossen ist, und dass das Wort contradictorisch vor Entgegengesetztes weggestrichen werden müsse. S. Opposition.

2. Das Gefühl ist ebenfalls einer solchen Vorstellung fähig. Man nenne das Gefühl überhaupt a, und das Gefühl des Vergnügens + a. Alsdann nennt man Vergnügen das positive Gefühl, — a aber das negative Gefühl; oder das negative Vergnügen, welches der Schmerz ist, der, als solcher, dennoch auch positiv (nicht blosser Mangel) ist; so dass positiver Schmerz und negatives Vergnügen einerlei ist, und Schmerz bedeutet; positives Vergnügen aber und negativer Schmerz ebenfalls einerlei ist, und Vergnügen bedeutet. In Ansehung des Vergnügens giebt es also ein Mittleres, nehmlich den Zustand, worin weder Vergnügen noch Schmerz angetroffen wird, den Mangel oder die Abwesenheit des Vergnügens und Schmerzes, d. i. die Gleichgültigkeit, welche also mit o zu bezeichnen ist (R. 9. *) f.).

3. Wäre nun das moralische Gesetz in uns keine Triebfeder der Willkühr, so würde Moralischgut (Zusammenstimmung der Willkühr mit dem Gesetze) = a (gleich oder soviel als a), Nichtgut = o, dieses aber die blosse Folge vom Mangel einer moralischen Triebfeder seyn = a × o (das ist soviel, als wenn die Mathematiker die Abwesenheit einer Gröfse, der Analogie gemäfs, sich dadurch vorstellen, dass sie dieselbe nicht r

oder 2 u. s. w., sondern o mal nehmen, d. h. sich vorstellen, sie sei mit o multiplicirt). Nun ist aber das moralische Gesetz in uns eine Triebfeder der Willkühr; es wirkt wirklich auf die Willkühr, oder bestimmt sie, und kann folglich mit a bezeichnet werden. Wenn folglich die Willkühr nicht mit dem Gesetz übereinstimmt (die Wirkung des Gesetzes = o ist), so muss das die Folge von einer der Triebfeder des Gesetzes realiter entgegengesetzten Bestimmung der Willkühr seyn, das heisst, es muss eine böse Willkühr vorhanden seyn, welche als ein positiver (nicht — ein Mangel, sondern als eine wirklich vorhandene Triebfeder wirkender) Grund der Triebfeder des Gesetzes entgegen wirkt, und weil sie stärker ist als sie, das Widerspiel des Guten hervorbringt (R. 10. *)).

4. Es giebt also zwischen einer bösen und guten Gesinnung (den innern Principien der Maximen) kein Mittleres; denn eine gleichgültige Gesinnung ist auch etwas böses. Die Gesinnung ist aber das Princip, nach welchem die Moralität der Handlungen beurtheilt werden muss. Eine moralisch-gleichgültige Handlung (*adiaphoron morale*) würde also eine blos aus Naturgesetzen erfolgende Handlung seyn, die aufs sittliche Gesetz, als Gesetz der Freiheit, in gar keiner Beziehung steht. Diese Handlung ist aber keine Thatsache (*factum*), in so fern sie von Menschen herrühren soll, die vermöge ihrer moralischen Natur eine freie Willkühr haben, und also bei jeder Handlung nach einem Gebot, oder Verbot, oder doch nach einer Erlaubniss (aus gesetzlicher Befugniss) handeln sollen und können (R. 10. *)).

5. Pr. Schiller missbilligt (Neue Thalia, 3. Band. 2. St. II. S. 177. ff.) diese Vorstellungsart der Verbindlichkeit. Er giebt Kant, dessen mora-

lischen Vorstellungen er übrigens beipflichtet, schuld, dass seine gänzliche Ausschliessung der Sinnlichkeit von der Mitwirkung bei der Moralität eine kartheuserartige Gemüthsstimmung bei sich führe. In der Kantischen Moralphilosophie, sagt Schiller (a. a. O. S. 181.), ist die Idee der Pflicht mit einer Härte vorgetragen, die alle Grazien davon zurückschreckt. Sie könnte einen schwachen Verstand leicht versuchen, auf dem Wege einer finstern und mönchischen Ascetik die moralische Vollkommenheit zu suchen. Der Pflichtbegriff, antwortet K., enthält unbedingte Nöthigung. Hiermit steht Anmuth in geradem Widerspruch; denn die Majestät des Gesetzes (gleich dem auf Sinai) flösst Ehrfurcht ein (nicht Scheu, welche zurückstösst, auch nicht Reiz, der zur Vertraulichkeit einladet), welche Achtung des Untergebenen gegen seinen Gebieter, in diesem Fall aber, da der Gebieter in uns selbst ist, ein Gefühl des Erhabenen unserer eigenen Bestimmung erweckt, was uns mehr hinreisst, als alles Schöne (R. 11. *)).

6. Schiller sagt (S. 179. f.): So gewiss ich überzeugt bin, dass der Antheil der Neigung an einer freien Handlung für die reine Pflichtmässigkeit dieser Handlung nichts beweiset, so glaube ich eben daraus folgern zu können, dass die sittliche Vollkommenheit des Menschen gerade nur aus diesem Antheil seiner Neigung an seinem moralischen Handeln ernellen kann. Der Mensch nehmlich ist nicht dazu bestimmt, einzelne sittliche Handlungen zu verrichten, sondern ein sittliches Wesen zu seyn. Nicht Tugenden, sondern die Tugend ist seine Vorschrift, und Tugend, ist nichts anders als eine Neigung zu der Pflicht. Die Tugend, antwortet K., ist die fest gegründete Gesinnung, seine Pflicht genau zu erfüllen. Diese ist allerdings in ihren Folgen auch wohlthätig, und mehr als alles, was Natur, oder

Kunst in der Welt leisten mag. Das herrliche Bild der Menschheit also, in der Gestalt der Tugend aufgestellt, verstattet allerdings die Begleitung der Grazien. Die Pflicht aber keinesweges, denn dieser ihre Natur besteht eben in der Ueberwindung der Neigung, die dem Gebot entgegen steht, aus reiner Achtung für dasselbe. Von der Pflicht also müssen sich die Grazien in ehrerbietiger Entfernung halten, denn sie hat nur Würde, nicht Anmuth. Ist aber die anmuthige Folge, welche die Tugend nach sich zieht, die Triebfeder, aus welcher die Pflicht erfüllet wird, so ist die Handlung nichts weniger als moralisch gut.

Nur nach bezwungenen Ungeheuern wird Herkules Musaget *) (Anführer der Musen), vor welcher Arbeit jene guten Schwestern (die Musen) zurückbeben. Diese Begleiterinnen der Venus Urania **) (Göttinn der reinen Liebe) sind Buhlschwestern im Gefolge der Venus Dione (Göttinn der Sinnenliebe), sobald sie sich ins Ge-

*) In den Schulen der Sophisten war das Lob des Herkules ein gewöhnliches Thema; von Anpreisung seiner Thaten und seiner cörperlichen Stärke ging man endlich zu seinen Geistesgaben fort, und brauchte Scheinbeweise. Mit der Zeit stellte man den Herkules mit den Musen auf Kunstwerken zusammen in einem allegorischen Sinn und mit symbolischer Bedeutung, und machte hierauf mehrere Anwendungen davon. S. *Memoires de l'Acad. des inscript. et belles lettres.* 1780, 4. *T. VII. p.* 11. *et* 12. *T. X. p.* 77. Uebers. Das griech. Alt. 1. Band, S. 141. Diese hier citirte Abhandl. über den Herkules Musagetes ist von Fontenu; und das Vorhergehende das Resultat aus dieser Schrift, das Heyne als den erträglichsten Theil derselben angiebt.

**) Wegen ihres Ursprungs vom Uranus, oder vielmehr, weil sie die reinste auf nichts cörperliches abzielende Liebe anzeigen soll, nennt man sie Venus Urania, oder die himmlische, und unterscheidet sie von der jüngern Venus, der Göttinn der irdischen Liebe. Diese war eine Tochter Jupiters und der Dione (der Tochter der Terra und des Aether, oder des Cälus), von welcher sie auch zuweilen den Namen Dione oder Dionäa führt. Ramlers Mythol. S. 106. f.

schäft der Pflichtbestimmung einmischen und die Triebfedern dazu hergeben wollen; denn dann folgt nicht auf die Pflichtgesinnung die bezaubernde Anmuth, welche der Tugend die Herzen gewinnt, sondern die Sinnlichkeit selbst wird durch die Einbildungskraft die Triebfeder der Handlungen, zerstöret so die Pflichtgesinnung in der Wurzel, und macht das Herz für den Einfluss des Sinnenreizes immer empfänglicher (R. 11. *)).

7. Was den Schillerschen Vorwurf betrifft, dass K. zu einer finstern Mönchsascetik veranlassen könnte, so fragt K.: welcherlei ist die ästhetische Beschaffenheit, gleichsam das Temperament der Tugend, muthig, mithin fröhlich, oder ängstlich-gebeugt und niedergeschlagen? Die Antwort ist: die letztere sklavische Gemüthsstimmung kann nie ohne einen verborgenen Hass des Gesetzes statt finden, und das fröhliche Herz in Befolgung seiner Pflicht (nicht die Behaglichkeit in Anerkennung derselben) ist ein Zeichen der Aechtheit tugendhafter Gesinnung, selbst in der Frömmigkeit. Denn die Frömmigkeit besteht nicht in der Selbstpeinigung des reuigen Sünders, welche sehr zweideutig und gemeiniglich nur innerer Vorwurf ist, wider die Klugheitsregel verstossen zu haben; sondern im festen Vorsatz, es künftig besser zu machen, der durch den guten Fortgang angefeuert, eine fröhliche Gemüthsstimmung bewirken muss, ohne welche man nie gewiss ist, das Gute liebgewonnen zu haben. Das Gute liebgewinnen aber heisst, es in seine Maxime aufnehmen, d. i. sichs zur Regel machen, es in allen seinen Handlungen zu thun (R. 11. *) f.).

Kant Relig. I. St. Anm. S. 9.*) ff.

Schiller Neue Thalia. 3. B. II. St. II. S. 177. ff.

Poſtulat,

Petition, Forderung, Heiſcheſatz, *αἴτημα, petitio, poſtulatum, demande, poſtulat.* Der Begriff, den dieſes Wort ausdrückt, iſt zwar ſchon in den Art. Modalität, 3. f.; Daſeyn, 8; Glaubensſache 9. u. 11. *) erklärt; indeſſen hat man der kritiſchen Philoſophie ſo oft den Vorwurf gemacht, daſs ſie zu viel Poſtulate habe, worunter man ſich Sätze dachte, die man ihr unbewieſen (dem C. 285. doch offenbar widerſpricht) zugeben ſolle, daſs es wohl nöthig iſt, dieſen Begriff hier zu entwickeln. Das Wort Poſtulat iſt aus der Mathematik entlehnt. Wir wollen daher zuerſt unterſuchen, was ein Poſtulat der reinen Mathematik iſt.

1. Ein Poſtulat der reinen Mathematik iſt ein praktiſcher Satz, der nichts als die Syntheſis enthält, wodurch wir uns einen Gegenſtand zuerſt geben und deſſen Begriff erzeugen (C. 287.). Dieſe Erklärung iſt bereits im Art. Modalität, 3. erörtert. Ich will hier nur noch einiges hinzuſetzen. Ein praktiſcher Satz iſt ein ſolcher, der die Möglichkeit einer Handlung, daſs man etwas thun könne, zum Gegenſtande hat. So iſt es z. B. ein Poſtulat der Geometrie: mit einer gegebenen Linie, aus einem gegebenen Punct, auf einer Ebene, einen Cirkel zu beſchreiben. Dieſer Satz enthält eigentlich eine Aufgabe, von der weder die Auflöſung (wie in Acroamatiſch, 1.) gezeigt werden, noch (wie in Acroamatiſch 2.) bewieſen werden kann, daſs der Gegenſtand erzeugt werde, wenn man der Aufgabe eine Genüge thut. Aber es iſt ein praktiſcher Satz, wie jede Aufgabe, denn er fordert die Möglichkeit einer Handlung. Das Wort prak-

tisch wird hier in der gewöhnlichen Bedeutung genommen, da es nehmlich technisch-praktisch bedeutet, indem die Freiheit des Willens und die Moralität der Handlung dabei nicht concurrirt. Dieser technisch-praktische Satz nun enthält nichts als eine Synthesis, d. i. eine solche Verknüpfung, durch die ein Gegenstand, nehmlich ein Cirkel, möglich ist. Allein diese Synthesis unterscheidet sich von denen in allen übrigen Aufgaben auf eine merkwürdige Art. In der Aufgabe z. B. (s. Acroamatisch. 1.): auf einer gegebenen begrenzten geraden Linie einen gleichseitigen Triangel zu errichten, kommen mehr als eine Synthesis vor, die nöthig sind, um die Synthesis eines gleichseitigen Triangels zu bewirken. Denn es gehören dazu eigentlich vier Syntheſen, wovon aber immer zwei die nehmlichen sind. Es müssen nehmlich zwei Kreise (s. Acroamatisch, 1. a. b.) und zwei gerade Linien (s. Acroamatisch, 1. c.) construirt werden. So besteht also die Synthesis des gleichseitigen Triangels eigentlich aus vier andern. Allein die Synthesis des Kreises ist so einfach, dass sich weiter gar keine Synthesis angeben lässt, die noch einfacher wäre, und die bei der Synthesis des Kreises vorausgesetzt würde. Die Synthesis des Kreises ist also von der Art, dass

a. durch sie der Gegenstand unmittelbar (zuerst) selbst gegeben wird. Daher ist nun keine Auflösung der Aufgabe möglich; denn diese müsste die Syntheſen angeben, durch welche nach und nach der Gegenstand erzeugt wird, und solche giebt es nicht;

b. durch sie der Begriff des Gegenstandes selbst erzeugt wird. Daher ist kein Beweis möglich. Denn, ausserdem dass nicht gelehrt werden kann, etwas zu machen (eine Synthesis hervorzubringen), wovon gezeigt werden müsste, dass es der Gegen-

ſtand ſei, von welchem wir den Begriff in Gedanken haben, wenn dieſer Begriff erſt durch die Conſtruction ſelbſt entſpringt; ſo iſt auch hier nichts, das mit einander verglichen werden kann, indem das Poſtulat den Begriff des Kreiſes und die Auflöſung ſelbſt enthält, oder beides in demſelben zuſammen fällt. Denn der Punct, aus dem beſchrieben wird, iſt der Mittelpunct, und die gegebene Linie iſt der Halbmeſſer.

Dieſe Poſtulate der reinen Mathematik führen aber, wie alle mathematiſche Sätze, apodiktiſche Gewiſsheit bei ſich. Eine apodiktiſche Gewiſsheit iſt eine ſolche, von der erkannt wird, daſs ſie in Anſehung des Objects mit Nothwendigkeit verknüpft iſt, oder daſs der Gegenſtand ſo ſeyn muſs. Von dem Poſtulat der reinen Mathematik kann nun die Möglichkeit der Handlung, die ſie fordert, nicht gezeigt werden, aber, es iſt nothwendig, daſs dieſe Handlung möglich ſei, es iſt ganz unmöglich, daſs ſie nicht möglich ſei. Dieſe apodiktiſche Gewiſsheit gründet ſich auf die unmittelbare Anſchauung des Gegenſtandes. Denn bei den Poſtulaten iſt es gerade das Gegentheil von dem, wie es bei den Aufgaben iſt. Bei den Aufgaben gehet der Begriff vor der Aufgabe her, und der Gegenſtand zu demſelben entſteht durch die Auflöſung, ſo daſs dieſe den Begriff realiſirt. Bei dem Poſtulat erkennt man den Gegenſtand *a priori* theoretiſch mit völliger Gewiſsheit voraus als möglich, das Poſtulat aber ſagt nur dieſe Möglichkeit aus, und giebt ſo den Begriff des Gegenſtandes. So ſind die gerade Linie, von jeder Länge, und der Kreis, von jedem Halbmeſſer, die beiden Gegenſtände, die mit völliger Gewiſsheit *a priori* als möglich erkannt werden, obgleich ihre Conſtruction und alſo ihre Erzeugung nicht vermittelſt anderer Conſtruction, ſondern allein durch unmittelbare Darſtellung erkannt werden kann. Die

apodiktiſche Gewiſsheit davon, daſs es gerade Linien und Kreiſe gebe, beruhet, nehmlich auf dem Daſeyn oder der Realität der reinen Anſchauungen im Raum überhaupt. Alle geometriſche Figuren führen uns auf die Anſchauungen zurück, die wir den Kreis und die gerade Linie nennen, die von jenen als zu ihrer Möglichkeit unentbehrlich vorausgeſetzt werden. Dieſe Anſchauungen allein ſind aber ſo einfach, daſs ſie keine andere weiter vorausſetzen, und ihre Realität ſo unumſtöſslich gewiſs als alle übrigen Anſchauungen, zu denen ſie unentbehrlich ſind, von welchen unabhängig aber ſie ſich allein uns unmittelbar (ohne alle Hülfsconſtructionen) darſtellen. Es würde gar keine geometriſche Figur zu erzeugen möglich ſeyn, wenn nicht gerade Linie und Kreis, durch die ſie alle erzeugt werden, erzeugt werden könnten. Und ſo heiſst poſtuliren in der Mathematik nichts anders als Conſtructionen aufgeben, die ſich ohne Hülfsconſtructionen, oder unmittelbar, darſtellen; dieſe Aufgaben können nicht aufgelöſet werden, ſondern ihre Auflöſung iſt mit der Aufgabe ſelbſt gegeben, weil ſie die Grundconſtruction aufgeben, die keiner Hülfsconſtruction bedarf; indem alle Auflöſung in der Angabe der Hülfsconſtructionen beſteht, hier aber aufgegebene Conſtruction und Hülfsconſtruction eins iſt (P. 22. *) f.), ſ. Expoſition, 25.

2. Ein Poſtulat der reinen ſpeculativen Vernunft iſt ein theoretiſcher Satz, der die Syntheſis enthält, wodurch ein Gegenſtand uns gegeben oder ein Begriff erzeugt wird. Dieſe Sätze ſind zwar inſofern theoretiſche Sätze, als ſie das Erkenntniſs betreffen, haben aber doch auch Aehnlichkeit mit den praktiſchen Sätzen, inſofern ſie eine Handlung des Erkenntniſsvermögens ausſagen. Dieſes iſt bereits im Art. Modalität, beſonders in 4. erörtert, und ich habe nicht nöthig, darüber etwas hinzuzuſetzen.

3. Der Ausdruck Poſtulat der reinen praktiſchen Vernunft iſt es eigentlich, der am meiſten Miſsdeutung, und jene Klagen über die vielen Poſtulate in der kritiſchen Philoſophie, veranlaſst hat. Daher will ich über die Natur dieſer Sätze hier noch einiges ſagen. Ein Poſtulat der reinen praktiſchen Vernunft iſt ein theoretiſcher, als ſolcher aber nicht erweislicher Satz, ſofern er einem *a priori* unbedingt geltenden praktiſchen Geſetze unzertrennlich anhängt (P. 220.) Ein ſolches Poſtulat iſt z. B. die Unſterblichkeit der Seele, welches im Art. Glaubensſache, 4. erörtert iſt. Der Begriff dieſes Poſtulats ſelbſt iſt ſchon in eben dieſem Artikel, 9. erklärt worden. Ich will hier nur noch folgendes hinzuſetzen. Ein theoretiſcher Satz iſt ein ſolcher, der nicht auf eine Handlung, ſondern auf jeden andern Gegenſtand gehet. Das Poſtulat der praktiſchen Vernunft iſt nun ein ſolcher theoretiſcher Satz, der die Möglichkeit eines Gegenſtandes zum Gegenſtande hat. So ſind z. B. das höchſte Gut, Gott und Unſterblichkeit ſolche Poſtulate der reinen praktiſchen Vernunft. Die Bewirkung des höchſten Guts in der Welt iſt der nothwendige Gegenſtand eines durchs moraliſche Geſetz beſtimmbaren Willens (ſ. Glaubensſache, 1.). In dieſem Willen aber iſt die völlige Angemeſſenheit der Geſinnungen zum moraliſchen Geſetz die oberſte Bedingung des höchſten Guts. Dieſe Bedingung muſs alſo eben ſowohl möglich ſeyn, als ihr Gegenſtand (das höchſte Gut), weil ſie in demſelben Gebot, dieſes zu befördern, enthalten iſt. Die völlige Angemeſſenheit des Willens aber zum moraliſchen Geſetz iſt Heiligkeit (ſ. Heiligkeit). Dieſe iſt aber nur möglich, wenn das endliche moraliſche Weſen unſterblich, oder ſeine Dauer zur Vollſtändigkeit der Erfüllung des moraliſchen Geſetzes angemeſſen iſt (G.

4. Das moralische Gesetz sich zum Gegenstand des Willens zu machen, ist nur unter Voraussetzung des höchsten Guts, das höchste Gut nur unter Voraussetzung der Unsterblichkeit der Seele, praktisch möglich, mithin sind beide unzertrennlich mit dem moralischen Gesetz verbunden, und solche Gegenstände (oder auch die Sätze, durch welche ihre Realität gefordert wird, es ist moralisch nothwendig, dass ein höchstes Gut, eine Unsterblichkeit sei, denn moralisch Handeln, wenn es zur Endabsicht gemacht wird, heisst nach dem höchsten Gut streben, unter der Voraussetzung, dass dasselbe im ewigen Fortschritt zur Heiligkeit und Glückseligkeit liege,) heissen Postulate der reinen praktischen Vernunft (P. 219. f.).

Der Satz von der moralischen Bestimmung unsrer Natur, nur allein in einem ins Unendliche gehenden Fortschritte zur völligen Angemessenheit mit dem Sittengesetze (d. i. zur Heiligkeit) gelangen zu können, ist von dem grösten Nutzen:

a. in Rücksicht auf die gegenwärtige Ergänzung des Unvermögens der speculativen Vernunft. In Ermangelung dieses Satzes wird entweder das moralische Gesetz von seiner Heiligkeit gänzlich abgewürdigt, oder man verliert sich in dem Selbsterkenntniss ganz widersprechende theosophische Träume. Man verkünstelt sich nehmlich im erstern Fall das moralische Gesetz als nachsichtlich (indulgent), und stellt es sich als unserer Behaglichkeit angemessen vor. Im andern Fall spannt man seinen Beruf und zugleich seine Erwärtung zu einer unerreichbaren Bestimmung, nehmlich einem verhofften völligen Erwerb der Heiligkeit des Willens. Durch beides wird das unaufhörliche Streben zur pünctlichen und standhaften Befolgung eines strengen, unnach-

ſichtlichen; dennoch aber nicht idealiſchen, ſondern wahren Vernunftgebots nur verhindert. Einem endlichen vernünftigen Weſen iſt nur der Progreſſus (Fortſchritt) ins Unendliche, von niedern zu den höhern Stufen der Vollkommenheit, möglich. Aber jener Satz iſt auch von Nutzen

b. in Anſehung der Religion. Denn er beantwortet genugthuend die Frage, wie wir dem Unendlichen bei unſrer Mangelhaftigkeit im Guten wohlgefallen können. Er, dem die Zeitbedingung Nichts iſt, ſieht in dieſer für uns endloſen Reihe das Ganze der Angemessenheit mit dem moraliſchen Geſetze. Er ſieht die Heiligkeit, die ſein Gebot unnachlaſslich fordert, in einer einzigen intellectuellen Anſchauung des Daſeyns vernünftiger Weſen ganz (die wir in der Zeit nur im progreſſiven unendlichen Fortſchritte von einer Stufe zur andern, alſo nie ganz, folglich nie als Heiligkeit, ſondern nur als Tugend erkennen). Und ſo findet er jeden Tugendhaften ſeiner Gerechtigkeit in dem Antheil, den er jedem am höchſten Gute beſtimmt, gemäſs (P. 220. ff. M. H. 339).

Ueber das Poſtulat des Daſeyns Gottes ſ. Gott, 44. und Glaubensſache, 3. Ohne zu glauben, daſs ein Gott (als das höchſte ſelbſtſtändige Gut) ſei, iſt es unmöglich, ſich das höchſte Gut, und eine intelligibele Welt, um das höchſte Gut zu ſeyn, als möglich zu denken.

Die Poſtulate der reinen praktiſchen Vernunft gehen alle vom Grundſatze der Moralität aus, der kein Poſtulat, ſondern ein *a priori* unbedingt geltendes praktiſches Geſetz iſt. Durch dieſes Geſetz beſtimmt die Vernunft den Willen unmittelbar, und dieſer Wille fordert nun eben dadurch, daſs er ſo beſtimmt iſt,

als reiner Wille, dieſe nothwendigen Bedingungen der Befolgung ſeiner Vorſchrift (nehmlich Freiheit, poſitiv betrachtet, als die Cauſalität eines Weſens, ſofern es zur intelligibeln Welt gehört; höchſtes Gut; Unſterblichkeit und Gott). Dieſe Poſtulate ſind nicht theoretiſche Dogmata (erweisliche Lehrſätze), die das ſpeculative Erkenntniſs erweitern; denn dann müſsten ſie, unabhängig vom Moralgeſetz, bewieſen werden können, und mit unſrer übrigen Erkenntniſs in nothwendiger Verknüpfung ſtehen; ſondern theoretiſche Vorausſetzungen in nothwendiger praktiſcher Rückſicht. Sie geben aber den Ideen der ſpeculativen Vernunft (Freiheit des Willens, abſolutem Endzweck aller Mittel und Zwecke, Seele oder vielmehr Geiſt des Menſchen, Gott) im Allgemeinen (vermittelſt ihrer Beziehung aufs Praktiſche) objective Realität (machen es nothwendig, zu glauben, daſs ſie Gegenſtände haben); *) und berechtigen uns alſo zu Begriffen von überſinnlichen Gegenſtänden (P. 238. f. M. II. 350. 351.).

So werden wir alſo aus Achtung fürs moraliſche Geſetz genöthiget, vorauszuſetzen, daſs es ein höchſtes Gut in einer intelligibeln Welt wirklich gebe, nach welchem zu trachten das moraliſche Geſetz uns ſinnlichen Weſen gebietet. Iſt es uns aber mit dieſem Trachten wirklich ein Ernſt, ſo glauben wir eben darum auch an das, ohne welches wir den Gegenſtand unſers Trachtens unmöglich zu unſerm Zweck machen könnten; ſo glauben wir an eine ewige Fortdauer,

*) Zur Erfüllung des Moralgeſetzes muſs z. B. nothwendig die Unabhängigkeit von der Sinnenwelt und das Vermögen der Beſtimmung ſeines Willens nach dem Geſetze einer intelligibeln Welt, d. i. Freiheit des Willens, vorausgeſetzt werden.

an die Freiheit unſers Willens und an Gott, den vernünftigen Urheber der Welt. So löſet alſo die praktiſche Vernunft alle drei Aufgaben auf, welche die ſpeculative Vernunft zwar vortragen, aber nicht auflöſen konnte. Denn

a. um zu zeigen, daſs die Seele unſterblich ſei, begeht die ſpeculative Vernunft lauter Paralogismen (ſ. Paralogismus — Ich und Seele). Dieſe Unſterblichkeit kann die ſpeculative Vernunft nicht beweiſen, weil es ihr am Merkmahle der Beharrlichkeit fehlt, um den pſychologiſchen Begriff eines abſolut letzten Subjects, welches der Seele im Selbſtbewuſstſeyn nothwendig beigelegt wird, zur realen Vorſtellung einer Subſtanz zu ergänzen. Das richtet aber die praktiſche Vernunft aus, durch das Poſtulat einer Dauer, welche zur Angemeſſenheit mit dem apodiktiſchen moraliſchen Geſetze im höchſten Gute, als dem ganzen Zwecke der praktiſchen Vernunft, erforderlich iſt, ſ. Glaubensſache, 4.

β. In Anſehung des Satzes, daſs der Wille frei ſei, enthält die ſpeculative Vernunft nichts als Antinomie (ſ. Weltbegriff, Antitheſis, Antinomie und Anfang, 11. a. und 13. ff.). Die kosmologiſchen Begriffe von einer intelligibeln Welt und dem Bewuſsten unſers Daſeyns in derſelben, vermittelſt des Poſtulats der Freiheit, widerſprechen nehmlich dem Begriff von der Sinnenwelt und dem Bewuſstſeyn unſers Daſeyns in derſelben vermittelſt der Erfahrung. Dieſen Widerſpruch kann die ſpeculative Vernunft nicht auflöſen, ſie kann bloſs darauf hinweiſen und zeigen, daſs jene Begriffe problematiſch ſind, und daſs ſie ſich wohl mit dem letzteren zuſammen denken laſſen, aber ſie

können weder die objective Realität jener Begriffe beweiſen, noch ſie beſtimmen. Das richtet aber die praktiſche Vernunft aus, durch das Poſtulat der Freiheit, deren Realität ſie durch das moraliſche Geſetz darlegt, und mit dieſem zugleich das Geſetz einer intelligibeln Welt, ſ. Freiheit, 42.;

γ. Den Begriff von Gott muſs die ſpeculative Vernunft, als transſcendentales Ideal, unbeſtimmt laſſen (ſ. Gott, 7. ff. und Ideal). Denn den theoretiſchen Begriff von einem Urweſen (Gott), als dem oberſten Princip des höchſten Guts in einer intelligibeln Welt, kann die ſpeculative Vernunft zwar denken, aber ſie muſs ihn unbeſtimmt laſſen. Das richtet aber die praktiſche Vernunft aus, durch das Poſtulat eines Urweſens (höchſten Weſens), welches gewalthabender moraliſcher Geſetzgeber in einer intelligibeln Welt iſt, wodurch der Begriff deſſelben in praktiſcher Abſicht, d. i. als Bedingung der Möglichkeit des Gegenſtandes eines durch das (ſchlechthin nothwendige) moraliſche Geſetz beſtimmten Willens (des höchſten Guts) Bedeutung erhält (P. 239. M. II. 352. C. 661. f.); ſ. Einheimiſch, 9. f.

Wir ſehen aus dieſer Erörterung, daſs die Gewiſsheit der poſtulirten Möglichkeit der Unſterblichkeit, Freiheit und des Daſeyns Gottes gar nicht theoretiſch iſt, wie in den mathematiſchen Poſtulaten, d. i. es wird dadurch nichts erkannt; mithin iſt ſie auch nicht apodiktiſch, wie in jenen Poſtulaten, d. i. die Nothwendigkeit, daſs der Gegenſtand ſei, liegt nicht in den Gegenſtänden, ſondern in den Subjecten, die, wenn ſie die moraliſchen Geſetze, um ihrer ſelbſt willen, zur Abſicht ihres Handelns machen wollen, nothwendig annehmen müſſen, daſs ihr Wille frei, ihr Geiſt unſterb-

lich, und daſs ein Gott ſei. Ein Poſtulat der reinen praktiſchen Vernunft iſt alſo zwar eine Hypotheſe, aber eine nothwendige Hypotheſe, d. i. eine ſolche, bei der es, wenn wir das Moralgeſetz zu unſerm oberſten Endzweck machen, es gar nicht von uns abhängt, ſie zu haben; ſondern jenen oberſten Endzweck zu haben, und doch ſich von dieſer Hypotheſe losmachen wollen, iſt unmöglich. Kant wuſste für dieſe ſubjective, aber doch wahre und unbedingte Vernunftnothwendigkeit keinen beſſern Ausdruck zu finden, als den eines Poſtulats (P. 22. *) ſ. auch Expoſition, 25.

4. Kant macht, eben um der Strenge in Anſehung der Gewiſsheit willen, noch einen Unterſchied zwiſchen Poſtulat und Petition. Er nennt nehmlich einen Satz der ſpeculativen Vernunft, der eine bloſs logiſche Vorſchrift iſt, ſich im Aufſteigen zu immer höhern Bedingungen der Vollſtändigkeit derſelben zu nähern, und dadurch die höchſte nur mögliche Vernunfteinheit in unſere Erkenntniſs zu bringen, eine Petition. Eine Petition betrifft alſo ein logiſches Geſchäft Behufs der Erkenntniſs; ein Poſtulat aber den Gegenſtand der Erkenntniſs ſelbſt, es ſei nun zum Erkennen oder zum Handeln (C. 366.), ſ. Anfang II, a. S. 204. u. c. α. β. γ.

5. Durch die Poſtulate der reinen praktiſchen Vernunft wird alſo unſre reine Erkenntniſs in praktiſcher Abſicht (zum Handeln) erweitert, aber nicht in theoretiſcher Abſicht (zum Erkennen). Um nun ein reines Erkenntniſs praktiſch zu erweitern, mu[illegible] A[illegible] gegeben ſeyn, und das [illegible] reinen praktiſchen [illegible] Gut. Dieſes iſt aber o[illegible] Begriffe (für die ſie[illegible] nunftbegriffe ſind

Anſchauung, mithin, auf dem theoretiſchen Wege, keine objective Realität finden läſst), Freiheit, Unſterblichkeit und Gott, nicht möglich. Alſo wird durchs praktiſche Geſetz, welches das Daſeyn des höchſten in einer Welt möglichen Guts gebietet, die Möglichkeit jener Gegenſtände der reinen ſpeculativen Vernunft (der Freiheit, Unſterblichkeit und Gottes), oder die objective Realität derſelben (daſs dieſe Begriffe exiſtirende Gegenſtände haben), welche die ſpeculative Vernunft ihnen nicht ſichern konnte, poſtulirt; wodurch denn die theoretiſche Erkenntniſs der reinen Vernunft den Zuwachs bekommt, daſs jene für die ſpeculative Vernunft ſonſt problematiſchen (bloſs denkbaren) Begriffe jetzt aſſertoriſch (gleichſam als würde ihnen nun eine Anſchauung beigegeben) für objectiv real (ſolche, die wirkliche Objecte haben) erklärt werden. Dieſe Erweiterung der theoretiſchen Vernunft iſt aber keine Erweiterung der Speculation, d. i. um in theoretiſcher Abſicht nunmehr einen poſitiven Gebrauch davon zu machen, ſ. Freiheit, 42. und Gebrauch, theoretiſcher (P. 241. M. II. 354.). S. auch Kategorie, 64. ff. Dämonologie, 5. Gott, 45. Fürwahrhalten, 14. ff.

Wenn man eine Anmerkung von Kant in einer neuern Abhandlung lieſet (S. IV. 15. *)), ſo ſcheint ein zweifacher Widerſpruch zu ſeyn zwiſchen dem, was K. hier vom Poſtulat ſagt, und dem, was er in ſeinen vorhergehenden Schriften behauptet hat. Kant ſagt: Poſtulat iſt a priori gegebener, keiner Erklärung der Möglichkeit, mithin auch keines [illegible]iger, praktiſcher Imperativ, nimmt das mit einer andern [illegible] ausdrücklich ſagt: daſs Poſtulat nicht objectiv, ſondern ſubjectiv,

d. i. Bedürfniſs ſei? Das Poſtulat heiſst dort der Satz, deſſen Befolgung Pflicht iſt, und der nicht den Glauben an jene Gegenſtände, ſondern ein Handeln zur Pflicht macht, welches die Gegenſtände vorausſetzt, und alſo den Glauben an ihr Daſeyn zum Bedürfniſs macht. Dieſe Poſtulate, als praktiſche Imperative, heiſsen: du ſollſt als ein Weſen handeln, das einen freien Willen hat; du ſollſt ſo handeln, als wäreſt du unſterblich; du ſollſt ſo handeln, als ſei ein Gott. Alles das liegt in dem kategoriſchen Imperativ: du ſollſt nach dem höchſten Gut trachten. Ferner ſagt K.: man poſtulirt alſo nicht Sachen, oder überhaupt das Daſeyn irgend eines Gegenſtandes, ſondern nur eine Maxime (Regel) der Handlung eines Subjects. In andern Stellen aber ſagt K. (P. 22. *) C. 661.): das Poſtulat der praktiſchen Vernunft poſtulirt *) die Möglichkeit eines Gegenſtandes (Gottes und der Unſterblichkeit) ſelbſt aus apodiktiſchen, praktiſchen Geſetzen; poſtulirt das Daſeyn eines höchſten Weſens. Es iſt nicht zu leugnen, daſs Kant das Wort Poſtulat und Poſtuliren in zweierlei Bedeutung nimmt, und bald die Formel des Gebots, deren Befolgung den Glauben an ein intelligibeles Daſeyn nothwendig mit einſchlieſst, bald dieſes intelligibele Daſeyn ſelbſt, Poſtulat nennt. Es kömmt indeſſen hier nicht auf Worte an, wo die Sache ſo einleuchtend und unumſtöſslich gewiſs iſt. Das moraliſche Handeln wird geboten, dies iſt aber, wenn es zur Endabſicht gemacht wird, gleichbedeutend oder identiſch mit einem ſolchen Handeln, das Bewuſstſeyn

*) Wenn entweder, daſs [illegible] oder [illegible] ſoll, [illegible] gezweifelt gewiſs, aber [illegible] moraliſch Handeln iſt unbedingt, ab[illegible] iſt bedingt); ſo kann eine [illegible] ſchlechthin nothwendig [illegible] poſtulirt (C. 661.).

der Freiheit und den Glauben an Gott und Unſterblichkeit mit einſchlieſst. Nun kann nicht geboten werden, eine Endabſicht bei unſern Handlungen zu haben, ſondern bloſs moraliſch zu handeln, der Erfolg ſei, welcher er wolle. Allein da die Vernunft und Sinnlichkeit es uns unmöglich machen, zu handeln ohne Endabſicht, und ohne unſre Glückſeligkeit in dieſe Endabſicht mit einzuſchlieſsen: ſo verwandelt ſich das Gebot der Pflicht in ein Poſtulat der praktiſchen Vernunft, und in ſo fern nennt Kant das Poſtulat einen praktiſchen Imperativ. In dieſem Poſtulat wird nun die Maxime, z. B. zu handeln, als ſei ein Gott, eigentlich poſtulirt, oder ſubjectiv nothwendig, d. i. Bedürfniſs; aber das, was darin nicht objectiv nothwendig, d. i. Pflicht, ſondern Bedürfniſs, iſt doch die Vorausſetzung: als ſei ein Gott, und darum kann ſowohl die ganze Formel ſelbſt, als auch das Daſeyn Gottes ein Poſtulat genannt werden. Wenn es Pflicht iſt, ſagt Kant ſelbſt, zu einem gewiſſen Zweck (der Endabſicht, dem höchſten Gut) hinzuwirken: ſo muſs ich auch berechtigt ſeyn, anzunehmen (zu poſtuliren), daſs die Bedingungen da ſind, unter denen allein dieſe Leiſtung der Pflicht möglich iſt, obzwar dieſelben überſinnlich, und wir (in theoretiſcher Rückſicht) kein Erkenntniſs derſelben zu erlangen vermögend ſind (S. IV. 13. *) S. Philoſophie.

7. Es iſt in der praktiſchen Vernunft auch ein rechtliches Poſtulat oder Rechtspoſtulat. Man findet es im Art. Erwerbung 3, b. ſ. auch Erlaubt, 16. Die ganze Rechtsgeſetzgebung ſetzt nämlich den Satz als nothwendig voraus: daſs jede Maxime rechtswidrig iſt, wenn nach derſelben ein Gegenſtand der Willkühr [illegible] für ſie ſelbſt herrnlos werden

8. Poſtulat des Gewiſſens, ſ. Gewiſſen, 2.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 285. ff. — II. Abth. Einleit. S. 366. — II. Buch. III. Haupſt. VII. Abth.

Deſſ. Crit. d. pract. Vern. Vorr. 22 *) f. — I. Th. II. B. II. Hauptſt. IV. ff. S. 219.

Deſſ. Verk. d. nah. Abſchl. ein. Trakt. z. ew. Fried. in d. Berl. Mon. 1796. Dez. S. 497 *)

Poſtuliren,

ſ. Poſtulat.

Practiſch,

ſ. Praktiſch.

Prädeterminismus,

praedeterminismus, *prédéterminisme*. Der Satz der Beſtimmung der Willkühr durch beſtimmende Gründe in der vorhergehenden Zeit, die, mit dem, was ſie in ſich hält, nicht mehr in unſrer Gewalt iſt (R. 58. *)). S. Determinismus, 3. ff.

1. Wir ſind nehmlich, mit allem dem, was in unſerm innern Sinne vorgeht, in der Zeit, denn die Zeit iſt die nothwendige Bedingung aller unſrer Anſchauungen, weil ſie unſerm Erkenntniſsvermögen unabtrennlich anhängt. Die Gründe

nun, die unſere Willkühr *) beſtimmen (determiniren), ſind ebenfalls in der Zeit. Allein ſie determiniren die Willkühr nicht bloſs, ſondern ſie prädeterminiren ſie, d. h. dieſe Gründe liegen in der Zeit, die vor der Zeit, worin die Beſtimmung der Willkühr, als die Wirkung jener Gründe, wirklich wird, hergeht (ſ. Determinismus, 3.). Nun iſt die Zeit vergangen, worin der Grund wirkte, wenn die Zeit da iſt, in der die Wirkung erfolgt, folglich können wir die Wirkung, oder die Beſtimmung unſrer Willkühr, nicht hindern, weil die Zeit, mit den Gründen, die unſre Willkühr beſtimmten, ſchon verfloſſen und alſo nicht mehr in unſerer Gewalt iſt.

2. Bei dieſem Prädeterminismus läuft die Freiheit oder die abſolute Spontaneität Gefahr, d. i. das Vermögen, ſich ganz unabhängig von Gründen, die nicht in unſerer Gewalt ſind, ſelbſt zu beſtimmen; ſo daſs man dadurch eine Reihe von Begebenheiten abſolut anfängt, d. h. ſo, daſs dieſe Reihe nicht weiter mit vorhergehenden Gliedern zuſammenhängt. Das iſt nun in der Zeit nicht möglich, in der jeder Grund nicht nur ſeiner Wirkung auf die Willkühr vorhergeht, ſondern wieder in einem andern Grunde gegründet iſt, der vor ihm hergieng, und ſo fort in unbeſtimmbare Weite und ſo daſs in der Erfahrung kein abſoluter Anfang dieſer Gründe möglich iſt. Da nun die Reihen der Beſtimmungsgründe unſrer Handlungen auf dieſe Weiſe alle in der vorhergehenden Zeit ohne Ende fortgehen, ſo iſt die Freiheit der Handlungen unmöglich zu retten, wenn die in der Zeit befindlichen Handlungen und Beſtimmungsgründe nicht Erſcheinungen, ſondern die

*) Was der Satz der Beſtimmung der Willkühr durch Gründe heiſst, findet man in dem Art. Determinismus.

Dinge an ſich ſelbſt ſind. Dann iſt alles in der Hand der Natur, den Naturgeſetzen unterworfen und abſolut nothwendig. Nur in einer intelligibeln Welt iſt abſolute Spontaneität der Handlungen möglich; da nun die Moralität dieſe Spontaneität fordert, ſo iſt entweder die Moralität ein Hirngeſpinnſt, oder alles, was ſich in der Zeit befindet, Erſcheinung, die Zeit ſelbſt eine bloſſe Form unſrer Vorſtellungsart, und die moraliſche Welt die Welt an ſich, die aber freilich für uns nur intelligibel iſt, das iſt, von uns bloſs gedacht, aber nicht angeſchauet werden kann (R. 58. *) ff).

Kant. Relig. I. St. Allg. Anm. S. 58 *). f.

Prädicabilie,

ſ Abgeleitet. Die Prädicabilien ergeben ſich durch dreierlei Verknüpfung; welche Verknüpfung aber ebenfalls durch eine Kategorie geſchieht, weil dieſe Verknüpfung ſonſt eine neue Kategorie gäbe. Dieſe drei Arten der Verknüpfungen ſind:

a. die Verknüpfung der Kategorien unter einander; z. B. die Verknüpfung der Kategorie der Subſtanz mit der des Accidenz in einer andern Subſtanz durch die Kategorie der Urſache giebt den Begriff der Kraft, der alſo eine Prädicabilie iſt, ſ. Kraft;

b. die Verknüpfung der Kategorien mit der reinen Form der Erſcheinung, Raum und Zeit; z. B. die Verknüpfung der Kategorie der Gemeinſchaft mit dem Ort, einem Modus des Raums, und dem Zugleichſeyn, einem Modus der Zeit, durch die Kategorien der Qualität und Relation, indem [illegible] das Schema

des Orts und des Zugleichſeyns als Qualität beigelegt wird; welches die Prädicabilie der örtlichen Gemeinſchaft giebt;

c. die Verknüpfung der Kategorien mit der Materie der Erſcheinung, ſo fern ſie noch nicht empiriſch beſtimmt iſt, d. h. mit dem Gegenſtande der Empfindung überhaupt; z. B. die Verknüpfung der Materie im Raum oder der Vorſtellungen in der Zeit mit der Succeſſion der Accidenzen in der Zeit durch die Kategorie der Subſtanzialität giebt die Prädicabilie der Veränderung (Pr. 120.).

2. Man kann die Metaphyſik in zwei Theile theilen, nehmlich den analytiſchen und den ſynthetiſchen Theil, wovon der erſte nichts, als analytiſche, der andere ſynthetiſche Sätze enthält. Der analytiſche Theil muſs alle Prädicabilien aufzählen, die man ziemlich vollſtändig aus jeder guten Ontologie (z. B. Baumgartens, in ſeiner Metaphyſik) ziehen kann, und ſie claſſenweiſe geordnet unter die Kategorien aufſtellen. Z. B.

Quantität.
Einheit.
1. Claſſe.
Verknüpfung mit andern Kategorien.
1. Gattung.
Verknüpfung mit der Kategorie der Quantität.
1. Art.
Verknüpfung mit der Kategorie der Einheit.
Das Einzige.
Das Maafs.

So gehört die kategoriſche Einheit zur vier-

ten Gattung und erſten Art; die hypothe
ſche Einheit zur vierten Gattung und zw
ten Art dieſer erſten Claſſe. Die abſol
Einheit aber iſt keine Prädicabilie, ſon
eine Idee, und gehört alſo unter die
nen Vernunftbegriffe *). Der analyti
Theil der Metaphyſik muſs ferner eine ſo
ſtändige Zergliederung aller Katego
und Prädicabilien enthalten, als nur n
iſt; und ſo wird er durch ſeine Beſtimmthe
Vollſtändigkeit Nutzen bringen und durch
ſtematiſche in ihm auch eine gewiſſe Sc
enthalten (Pr. 123. *)). S. auch Begriff, S
begriffe.

Prädicat,

praedicatum, *attribut*. Diejenige Vo
welche in einem kategoriſchen Urtheil
mahl betrachtet wird. In dem kategoriſch
ein Stein iſt ſchwer, iſt ſchwer
cat. Das Prädicat macht mit dem Sub
Stein) die Materie im kategoriſchen U
ſo wie die kategoriſchen Urtheile die
allen übrigen Urtheilen ausmachen und d
in allen Urtheilen Prädicate vorkomm
man aber das Prädicat zur Form des kat
Urtheils rechnet, ſo heiſst das, es muſs
kategoriſchen Urtheil vorkommen. Alle
alſo, worin das Verhältniſs eines Subj
Prädicat gedacht wird (C. 10) ſind
riſche.

2. Das Verhältniſs eines Subjects zum

---

*) Eben ſo gehören auch die Reflexionsbegri
[illegible] Begriffe der Urtheilskraf
[illegible] Reflexionsbegriffe geben eigene Th
[illegible] Metaphyſik.

im kategoriſchen Urtheil iſt aber auf zweierlei Art möglich, entweder ſo, daſs die Verknüpfung oder Trennung des Prädicats mit oder von dem Subject durch Identität gedacht wird. Alles x, welchem der Begriff a + b (z. B. des Cörpers) zukommt, dem kommt auch der Begriff b (z. B. die Ausdehnung) zu — iſt ein Exempel einer ſolchen Verknüpfung. Denn das Prädicat b iſt mit einem Merkmahl in dem Begriff des Subjects a + b, nehmlich mit b identiſch, oder der nehmliche Begriff. Cörper iſt eine begrenzte, raumerfüllende Ausdehnung. Alſo iſt das Prädicat Ausdehnung ſelbſt unter den Merkmahlen des Begriffs Cörper. Ein ſolches kategoriſches Urtheil heiſst ein analytiſches (L. 173.). Oder das Verhältniſs zwiſchen Subject und Prädicat im analytiſchen Urtheil iſt ſo möglich, daſs die Verknüpfung oder Trennung des Prädicats mit oder von dem Subject nicht durch Identität gedacht wird. Alles x, welchem der Begriff a + b (z. B. des Cörpers) zukommt, dem kommt auch der Begriff c (z. B. der Anziehung) zu — iſt ein Exempel einer ſolchen Verknüpfung. Denn das Prädicat c iſt mit keinem Merkmahl des Subjects a + b, weder mit a, noch mit b, identiſch oder der nehmliche Begriff. Die Anziehung iſt weder die Begrenzung, noch die Ausdehnung, noch die Raumeserfüllung. Alſo iſt das Prädicat Anziehung nicht unter den Merkmahlen des Begriffs Cörper. Ein ſolches kategoriſches Urtheil heiſst ein ſynthetiſches (L. 173.).

3. Und hier ergiebt ſich nun der groſse Unterſchied zwiſchen Beſtimmungen und bloſsen Prädicaten. Alle Beſtimmungen ſind Prädicate, aber nicht alle Prädicate Beſtimmungen. Die ſynthetiſchen Urtheile enthalten Beſtimmungen, aber die analytiſchen Urtheile nur logiſche Pr[illegible] Denn das analytiſche Urtheil legt

dem Subject keine neue Beſtimmung bei, die nicht ſchon in dem Begriff des Subjects liegt, und beſtimmt daſſelbe alſo nicht, obwohl es ein Prädicat vom Subject ausſagt oder auch leúgnet (L. 137). Die analytiſchen Urtheile thun durch das Prädicat nichts zum Begriff des Subjects hinzu; dahingegen die ſynthetiſchen Urtheile zu dem Begriff des Subjects eine Beſtimmung hinzuthun. Um das Prädicat ausgedehnt im Cörper anzutreffen, darf ich den Begriff Cörper nur in ſeine Theilbegriffe: begrenzt, ausgedehnt, raumerfüllend durch Zergliederung zerfällen. Das Prädicat Anziehung iſt hingegen etwas ganz anders, als jene Theilbegriffe (C. 11).

4. Die Hinzufügung eines ſolchen Prädicats, das eine Beſtimmung iſt, giebt alſo ein ſynthetiſches Urtheil; das Ausſagen eines bloſs logiſchen Prädicats hingegen, das keine Beſtimmung iſt, giebt nur ein analytiſches Urtheil (C. 11).

5. Die Richtigkeit analytiſcher Urtheile, die ſämmtlich *a priori* ſind, beruhet auf dem Satz des Widerſpruchs. Denn man darf nur das Prädicat nach dieſem Satze aus dem Begriff des Subjects herausziehen, um ſich nicht nur der Richtigkeit, ſondern auch der Nothwendigkeit des Urtheils, die Erfahrung nicht lehren kann, bewuſst zu werden (C. 12.). Die Richtigkeit ſynthetiſcher Erfahrungsurtheile beruhet auf dem Zeugniſs der Erfahrung. Denn ob man ſchon in dem Urtheil, ein Cörper iſt ſchwer, das Prädicat der Schwere gar nicht in dem Begriff eines Cörpers überhaupt einſchl
lehrt doch die Erfahrung, daſs man
Merkmahlen des Cörpers, die den B
ben voliſtändig ausmachen, noch etw
Cörper ausſagen könne, was nicht
Merkmahlen befindlich iſt. Daher

noch dieſes Merkmahl*) als Prädicat zu dem Begriff des Cörpers überhaupt hinzufügen kann. Die Möglichkeit der Verknüpfung (Syntheſis) des Prädicats der Schwere mit dem Begriff des Cörpers gründet ſich alſo auf die Erfahrung (C. 12.).

6. Die ſynthetiſchen Urtheile *a priori* haben nun gar kein ſolches Hülfsmittel; hier hilft weder der Satz des Widerſpruchs, noch die Erfahrung. In dem Satz z. B.: alles, was geſchieht, muſs eine Urſache haben, iſt der Begriff der Urſache gar nicht unter den Merkmahlen deſſen, was geſchieht, enthalten. Daſs man in dieſen Sätzen auſser dem Begriff von A (z. B. dem, was geſchieht) ein demſelben fremdes Prädicat B (z. B. Urſache) aufzufinden glaubt, welches man damit verknüpft zu ſeyn erachtet, davon kann Erfahrung nicht der Grund ſeyn; weil dieſe Sätze nicht nur Allgemeinheit (alles), ſondern auch Nothwendigkeit (muſs) ausſagen (C. 12. M. I. 13.). K. ganze Critik hat nun die Abſicht, die Frage zu beantworten, wie ſind ſolche ſynthetiſche Urtheile *a priori* möglich, oder wie läſst ſich mit einem Subject eine Beſtimmung *a priori* verknüpfen?

Präformation,

ſ. Educt, 2.; Epigeneſis und Evolutionstheorie.

---

*) Merkmahl und Prädicat ſind eben ſo wenig identiſch als Beſtimmung und Prädicat. Alle Prädicate ſind Merkmahle, aber nicht alle Merkmahle Prädicate. Wenn das Merkmahl eines Begriffs in einem kategoriſchen Urtheil mit einem Subject verknüpft wird, erſt dann heiſst es Prädicat. So kann ich ſagen, das Prädicat iſt in bejahenden Urtheilen ein Merkmahl des Subjects, es iſt ein Merkmahl, das in einem kategoriſchen Urtheil, dies mag bejahend oder verneinend ſeyn, mit dem Subject verglichen wird (S. II. 113.).

Präformationsſyſtem,

ſ. Präformation.

Präſtabilismus,

in der Erzeugungstheorie, *praeſtabilismus theoriae generationis*. Unter dieſem Namen verſteht K. (U. 375.) diejenige Theorie der Erzeugung, daſs die oberſte Welturſache in die anfänglichen Producte ihrer Weisheit nur die Anlage gebracht hat, vermittelſt deren ein organiſches Weſen ſeines Gleichen hervorbringt und die Species ſich ſelbſt beſtändig erhält. Man kann nehmlich, wenn man die Erzeugung organiſcher Weſen teleologiſch (nach Zwecken) erklären will, entweder den Occaſionalismus, oder den Präſtabilismus annehmen, ſ. Occaſionalismus. Der Präſtabilismus kann wiederum auf zwiefache Art verfahren, dies giebt die Syſteme der individuellen Präformation und der Epigeneſis. S. Erzeugung, Evolutionstheorie und Epigeneſis, auch Educt.

2. Die Verfechter der Evolutionstheorie oder individuellen Präformation theilen ſich ein:

α. in Panſpermiſten. Sie nehmen an, daſs die gleich anfänglich gebildeten Keime über die ganze Erde verbreitet ſeien. An ihrer Spitze ſteht Heraklit und Hippokrates;

β. in die Vertheidiger der Saamenthierchen. Sie nehmen an, daſs die Keime gleich anfänglich in die männlichen organiſchen Geſchö-

pfe gelegt worden und nach ihrer Entwickelung als Saamenthierchen ſichtbar werden. An ihrer Spitze ſteht Leuwenhoek;

γ. in die Vertheidiger der Keime im mütterlichen Eierſtocke. Sie nehmen an, daſs die Keime gleich anfänglich in den weiblichen Eierſtock gelegt worden, und ſich ſo nach und nach zum Ei entwickelten. An ihrer Spitze ſtehen Haller, Bonnet und Spallanzani.

Nur die Verfechter der Epigeneſis, an deren Spitze Blumenbach ſteht, haben es getroffen.

Pragmatiſch,

pragmaticus, *pragmatique*, ſ. Geſchicklichkeit, 7.; Glückſeligkeit, 4.; Imperativ, pragmatiſcher und Klugheit. Die eigentliche Bedeutung des Worts pragmatiſch kann nach K. am genaueſten ſo beſtimmt werden, daſs man darunter etwas verſteht, was als Grund der Wohlfahrt gilt. Z. B. ein pragmatiſches Geſetz (Klugheitsregel) iſt ein ſolches, welches als Grund der Wohlfahrt gelten ſoll; es führt bedingte Nothwendigkeit bei ſich, und gilt nur für dieſen oder jenen Menſchen, der dieſes oder jenes zu ſeiner Glückſeligkeit zählt (C. 828. 834.). So ſind pragmatiſche Sanctionen ſolche, die aus der Vorſorge für die allgemeine Wohlfahrt flieſsen. Pragmatiſch iſt eine Geſchichte abgefaſst, wenn ſie klug macht, die Welt belehrt, wie ſie ihren Vortheil beſſer, oder wenigſtens eben ſo gut, als die Vorwelt beſorgen könne (G. 44. *). Pragmatiſche Freundſchaft, ſ. Freundſchaft, 8.

Praktiſch,

practicus, pratique. S. Plato; Erkenntniſs, praktiſche; Kanon, 4; Freiheit, praktiſche oder moraliſche; Intereſſe, 2; Imperativ, kategoriſcher; Expoſition, 22. ff. Die eigentliche Bedeutung des Worts praktiſch iſt unmittelbar Willenbeſtimmend; ſo heiſst Critik der praktiſchen Vernunft nichts anders, als Critik desjenigen Vermögens der Vernunft, daſs ſie unmittelbar den Willen beſtimmen kann. Sie unterſucht, wie Vernunft die Maxime des Willens beſtimmen könne, ob dies nur vermittelſt empiriſcher Vorſtellung geſchehe, oder ob auch reine Vernunft praktiſch ſei, d. i. den Willen durch ein Geſetz, das ſie ſelbſt giebt, ohne Rückſicht auf Willensbeſtimmung durch empiriſche Vorſtellungen oder einen Gegenſtand des Willens, unmittelbar beſtimmen könne, oder wie K. ſich ausdrückt, conſtitutive Principien *a priori* für das Begehrungsvermögen enthalte (M. II. 385. U. V.). So ſind praktiſche Geſetze ſolche, die den Willen, ohne alle Rückſicht auf den Einfluſs der Vorſtellung des Gegenſtandes auf das Begehren, unmittelbar beſtimmen, ſ. Imperativ, kategoriſcher, und Intereſſe, 2. Praktiſch iſt ein Poſtulat, wenn es mit einer unmittelbaren Willensbeſtimmung verknüpft iſt, z. B. alle praktiſche Geſetze ſind, die in Anſehung deſſen, was ſie vorausſetzen, der Freiheit des Willens (und wie ſie ſelbſt zur Triebfeder des Willens dienen, und ein rein moraliſches Intereſſe bewirken, d. i. wie ſie, und reine Vernunft durch ſie, praktiſch ſeyn können (G. 125.) nicht weiter von vorhergehenden Gründen abgeleitet werden können, aber dennoch durch das Intereſſe, das ſie, unabhängig von Furcht und Hoffnung, mit ſich führen, genug-

ſam ihre praktiſche oder Willenbeſtimmende Natur bewähren (P. 78. f.), ſ. Poſtulat; Gut, höchſtes. Der praktiſche Gebrauch der Vernunft beſteht in einem ſolchen Gebrauch derſelben, bei welchem Ueberzeugung von der Gültigkeit des kategoriſchen Imperativs ſtatt findet, ſo daſs der Wille wirklich unmittelbar von der Vernunft beſtimmt wird (G. 124.). Das praktiſche Gut iſt die Idee des abſolut höchſten Endzwecks aller unſerer Handlungen, weil wir, durch unmittelbare Beſtimmung des Willens von der Vernunft, als vernünftige Weſen, daſſelbe zum Endzweck unſrer Handlungen zu machen genöthigt werden, ſ. Gut, höchſtes. — Was Antinomie der praktiſchen Vernunft heiſst, und wie ſie aufgehoben wird, ſ. Antinomie, 5. — Praktiſche Liebe, ſ. Liebe, 2.

2. Der Wille iſt nehmlich das Begehrungsvermögen, in ſo ferne daſſelbe nach Begriffen wirkt, und alſo eine von den mancherlei Urſachen in der Welt, welche ihre Wirkungen nach Geſetzen nothwendig hervorbringen, und daher Natururſachen heiſsen, ſ. Dependenz, 4. Was nun als durch einen Willen möglich oder nothwendig vorgeſtellt wird, heiſst praktiſch-möglich oder praktiſch-nothwendig; ſo wie, was nicht durch Begriffe möglich oder nothwendig iſt, phyſiſch-möglich oder nothwendig heiſst. Dieſe Bedeutung des Worts praktiſch iſt weiter als die vorhergehende; denn es wird dabei unbeſtimmt gelaſſen, ob der Begriff, nach welchem der Wille wirkt (der Cauſalität des Willens die Regel giebt) ein Naturbegriff oder ein Freiheitsbegriff ſei (M. II. 394. U. XII.), ſ. Möglichkeit, 7. *) und Nothwendigkeit, 4 und 8. Der Unterſchied aber, ob dieſer Begriff ein Natur- oder Freiheitsbegriff ſei, iſt weſentlich. Denn, iſt der die Cauſalität des Willens beſtimmende Begriff ein Naturbegriff, ſo ſind die

Principien technisch-praktiſch; iſt es aber ein Freiheitsbegriff, ſo ſind ſie moraliſch-praktiſch. Daſs der Magnet das Eiſen an ſich zieht, iſt ein Naturbegriff, und daſs man ihn daher über Eiſenfeilſpäne halten müſſe, um dieſe Wirkung wahrzunehmen, ein technisch-praktiſches Princip; daſs aber den Nothleidenden zu helfen Pflicht ſei, iſt ein Freiheitsbegriff, und daſs man ſich durch dieſe Pflicht und um derſelben willen bei ſeinen Handlungen ſoll beſtimmen laſſen, iſt ein moraliſch-praktiſches Princip. Hierauf gründet ſich die Eintheilung der ganzen Philoſophie in ihre zwei ſpecifiſch verſchiedenen Theile, nehmlich in die theoretiſche und praktiſche Philoſophie (U. XIII. M. II. 395.).

3. Alle technisch-praktiſche Principien (die entweder Regeln der Kunſt und Geſchicklichkeit, *) oder Regeln der Klugheit **) ſind) betreffen die Möglichkeit der Dinge nach Naturbegriffen und heiſsen Vorſchriften, ſ. Geſchicklichkeit. Man muſs alſo eigentlich alle technisch-praktiſche Regeln, ſo fern ihre Principien auf Begriffen, und nicht wie die der Feldmeſskunſt ***) auf Anſchauungen beruhen, als

*) Sie ſind gar nicht willenbeſtimmend.

**) Sie ſind ſinnlichen Triebfedern dienſtbar.

***) Auch die Feldmeſskunſt kann daher eigentlich nicht praktiſche Geometrie heiſsen, ſo wenig als die Experimental-Phyſik oder Chemie praktiſche Naturlehre. Eben ſo gehört die Haus- Land- und Staats-Wirthſchaft, die Kunſt des Umgangs, die Vorſchrift der Diätetik, ſelbſt nicht die allgemeine Glückſeligkeitslehre, ſogar nicht einmal die Kunſt, die Neigungen zu bezähmen und die Affecten zu bändigen, zur praktiſchen Philoſophie. Sie enthalten nur technisch-praktiſche Corollarien der Naturwiſſenſchaft und können daher keine Stelle in einer praktiſchen Philoſophie verlangen (U. XIV.). Sätze, welche in der Mathematik oder

Corollarien zur theoretiſchen Philoſophie zählen. Alle Lebensregeln, die ſich auf Menſchenkenntniſs gründen, ſind daher Corollarien der Anthropologie, und gehören nicht zur Moral. Denn ſolche Regeln betreffen nur die Möglichkeit der Dinge nach Naturbegriffen, wozu nicht allein die Mittel, die in der Natur dazu anzutreffen ſind, ſondern ſelbſt der Wille (als Begehrungs- mithin als Naturvermögen) gehört, ſofern er durch Triebfedern der Natur jenen Regeln gemäſs beſtimmt werden kann. Dieſe Regeln heiſsen aber darum nicht, etwa ſo wie die phyſiſchen, Geſetze, ſondern Vorſchriften, weil der Wille nicht blos unter dem Naturbegriffe ſteht. Der Wille ſteht nehmlich auch unter dem Freiheitsbegriffe, in Beziehung auf welchen die Principien deſſelben Geſetze heiſsen, und den zweiten Theil der Philoſophie, nehmlich den praktiſchen, allein ausmachen (U. XIII. f. M. II. 396.).

4. Alle moraliſch-praktiſche Principien betreffen die Möglichkeit der Dinge nach Freiheitsbegriffen, und heiſsen ſchlechthin Geſetze. Sie fordern daher für ſich ganz allein einen zweiten Theil der Philoſophie, unter dem Namen der praktiſchen Philoſophie (U. XIV. f. M. II. 397). Ein Inbegriff praktiſcher Vorſchriften macht alſo darum noch nicht einen beſondern Theil der Philoſophie aus, weil ſie praktiſch ſind, denn wenn ſie techniſch-praktiſch ſind, ſo ſind ihre Principien gänzlich aus der theoretiſchen Erkenntniſs der Natur hergenommen. Der Inbe-

---

Naturlehre praktiſch genannt werden, ſollten eigentlich techniſch heiſsen. Denn um die Willensbeſtimmung iſt es dieſen Lehren gar nicht zu thun (S. 46.). Sätze aber aus der Klugheitslehre ſollten pragmatiſche genannt werden; die Willensbeſtimmung iſt bei ihnen empiriſch oder geſchieht durch ſinnliche Triebfedern (R. 19).

griff der moraliſch-praktiſchen *) Regeln aber macht darum einen beſondern Theil der Philoſophie aus, weil ihr Princip (die Freiheit des Willens) gänzlich auf dem Ueberſinnlichen beruht (U. XV. f. M. II. 398.).

Den Unterſchied zwiſchen objectiv-praktiſcher und ſubjectiv-praktiſcher Vernunft findet man im Art. Methode im Praktiſchen.

Praktiſcher Philoſoph, ſ. Philoſoph.

Praktiſche Vollkommenheit, ſ. Vollkommenheit.

Praktiſche Weisheit, ſ. Weisheit.

Praktiſches Wohlwollen, ſ. Wohlwollen.

Praxis,

praxis, pratique. Dieſen Namen führt die Anwendung auf in der Erfahrung vorkommende Fälle. So treiben ein Rechtsgelehrter, ein Arzt Praxis, wenn der erſtere die Rechtslehre, der andre die Arzneikunſt auf in der Erfahrung vorkommende Fälle anwendet. Der Begriff des Rechts iſt ein auf die Praxis geſtellter Begriff, heiſst, er iſt ſo geſtellt, daſs er ſich auf die in der Erfahrung vorkommenden Fälle anwenden läſst. Da es nun in der Erfahrung unzählige Fälle giebt, ſo kann wohl ein metaphyſi-

*) Sie ſind allein an und für ſich ſelbſt praktiſch und haben eine unbedingt geſetzgebende Vernunft zur Wurzel (R. 19).

ſches Syſtem, aber nie die Anwendung deſſelben auf die Erfahrung, erſchöpft werden, und folglich die Praxis nie zu Ende kommen (K. V. III.).

2. Bei einer Praxis müſſen Vernunftmaximen angewendet werden, ſ. Politik, daher kann die Befriedigung des bloſsen ſelbſtſüchtigen Hanges der Menſchen noch nicht Praxis genannt werden, weil dabei keine Principien angewendet werden (Z. 94.).

3. Kant lieſs im Jahr 1793 in das Septemberſtück der Berliniſchen Monatsſchrift (S. 201.) eine Abhandlung einrücken: Ueber den Gemeinſpruch: das mag in der Theorie richtig ſeyn, taugt aber nicht für die Praxis. Ich will hier einen kurzen Auszug aus dieſer Theorie herſetzen, aus welchem man ſich einen richtigen Begriff von dem, was Praxis und Theorie heiſst, und von dem Verhältniſs beider zu einander, wird machen können. Theorie nennt man einen Inbegriff von praktiſchen Regeln, wenn dieſe Regeln in einer gewiſſen Allgemeinheit gedacht werden, und ſo Principien ſind oder vorſtellen. Praxis heiſst nicht jede Handthierung (z. B. nicht die Befriedigung des bloſsen ſelbſtſüchtigen Hanges), ſondern nur diejenige Bewirkung eines Zwecks, welche als Befolgung gewiſſer im Allgemeinen vorgeſtellten Principien des Verfahrens gedacht wird (S. III. 419.). Zwiſchen der Theorie und Praxis muſs es alſo noch ein Mittelglied der Verknüpfung und des Uebergangs von dem Princip zu dem Fall in der Erfahrung geben. Dies iſt der Actus der Urtheilskraft ſelbſt, wem dieſe fehlt, der kann die Theorie nicht anwenden und praktiſch werden. Es kann aber auch nicht genug Theorie da ſeyn. In beiden Fällen kann ſich Niemand für praktiſch bewandert in einer Wiſſenſchaft ausgeben, und doch die Theorie ver-

achten. Ehe mag aber ein Unwiſſender die Theorie bei ſeiner vermeintlichen Praxis für unnöthig und entbehrlich ausgeben, als daſs ein Klügling behaupte, es laute in der Praxis ganz anders, und die Theorie habe für ſie keine Gültigkeit (S. III. 419. ff.).

4. Beſonders aber fällt in einer Theorie, welche auf den Pflichtbegriff gegründet iſt, die Beſorgniſs weg, daſs ſie für die Praxis ungültig ſei. Denn hier beruht der Werth der Praxis gänzlich auf ihrer Angemeſſenheit zu der ihr untergelegten Theorie, und es iſt hier Alles verloren, wenn eine auf den nach bisheriger Erfahrung wahrſcheinlichen Ausgang berechnete Praxis die für ſich ſelbſt beſtehende Theorie meiſtern ſoll. Dennoch wollen

a. der Privat- aber doch Geſchäfts-Mann;

b. der Staatsmann;

c. der Weltmann öfters den Schulmann mit ſeiner Theorie in ſeine Schule weiſen, als ſei er für die Praxis verdorben. Daher handelt nun K. das Verhältniſs der Theorie zur Praxis in drei Nummern ab;

a. in Anſehung der Moral überhaupt (in Abſicht auf das Wohl jedes Menſchen);

b. in Anſehung der Politik (in Abſicht auf das Wohl der Staaten) oder des Staatsrechts;

c. in Anſehung der Kosmopolitik (in Abſicht auf das Wohl der Menſchengattung im Ganzen) oder des Völkerrechts (S. III. 422. ff.).

5. I. Von dem Verhältniſs der Theorie zur Praxis in der [redacted]

Garve.

A. Kant hatte (P. 234.) die Moral für eine Wiſſenſchaft erklärt, die da lehrt, wie wir der Glückſeligkeit würdig werden ſollen.

b. Dieſen Satz drückt Garve (Verſuche über verſchiedene Gegenſtände aus der Moral und Literatur 1. Th. S. 111.) ſo aus: Kant wolle, daſs die Beobachtung des moraliſchen Geſetzes der einzige Endzweck für den Menſchen ſei. (Nach Kant iſt das höchſte Gut, welches in der Vereinigung und Zuſammenſtimmung der Moralität des Menſchen mit der Glückſeligkeit deſſelben beſteht, der einzige Endzweck des Menſchen und ſeines Schöpfers.) S. Gut, 8. b.).

B. Kant hatte geſagt (P. 196.): das höchſte Gut ſei zwar der ganze Gegenſtand einer reinen praktiſchen Vernunft oder eines reinen Willens, aber das moraliſche Geſetz ſei doch der alleinige Beſtimmungsgrund des reinen Willens. S. Glaubensſache, 12. f, und Gut, höchſtes, 9.

b. Dieſen Satz drückt Garve (a. a. O.) ſo aus: der Tugendhafte ſtrebe unaufhörlich darnach, der Glückſeligkeit würdig, aber — in ſo fern er wahrhaft tugendhaft iſt, — nie darnach, glückſelig zu ſeyn (wenn die Worte in ſo fern u. ſ. w. heiſsen ſollen, wenn er überhaupt nur tugendhaft iſt, und alſo ſelbſt da, wo es nicht auf Pflicht ankommt und ihr nicht widerſtritten wird, ſolle der Tugendhafte doch auf Glückſeligkeit gar keine Rückſicht nehmen, ſo widerſpricht dies K. Behauptungen gänzlich).

Dieſe Einwürfe ſind alſo nichts als Miſsverſtändniſſe (S. III. 425. ff.).

Auf jene polemiſche Behandlung des moralischen Princips folgt nun eine dogmatiſche Darſtellung des Gegentheils. Garve ſpielt eigent-

lich mit der Zweideutigkeit des Worts: das Gute, s. Gutes, 3. ff. und Glückseligkeit, 15. Hierher gehört nur Garves Behauptung (a. a. O. S. 112): ich für mein Theil gestehe, dass ich diese Theilung der Ideen (der Tugend und Glückseligkeit) mit meinem Kopfe sehr wohl begreife, dass ich aber diese Theilung der Wünsche und Bestrebungen in meinem Herzen nicht finde; — dass es mir sogar unbegreiflich ist, wie irgend ein Mensch sich bewusst werden kann, sein Verlangen, der Glückseligkeit würdig zu seyn, von dem Verlangen nach Glückseligkeit selbst, rein abgesondert — und also die Pflicht ganz uneigennützig ausgeübt zu haben. Die Antwort hierauf ist: es ist richtig, dass kein Mensch sich mit Gewissheit bewusst werden könne, seine Pflicht ganz uneigennützig ausgeübt zu haben. Dass aber der Mensch seine Pflicht ganz uneigennützig ausüben soll, und sein Verlangen nach Glückseligkeit völlig vom Pflichtbegriff absondern muss, um ihn ganz rein zu haben, dessen ist er sich mit der grössten Klarheit bewusst, und das Gegentheil davon ist der Tod aller Moralität. Was Garve von seinem Herzen sagt, kann nichts weiter heissen, als jene Theilung wollte sich nur nicht zum Behuf der Speculation und zur Begreifung dessen, was unbegreiflich (unerklärlich) ist, zusammenreimen. Wenn aber Garve sagt (a. a. O.): solche feine Unterschiede der Ideen verdunkeln sich schon im Nachdenken über particuläre Gegenstände; aber sie verlieren sich gänzlich, wenn es aufs Handeln ankömmt: so behauptet Kant, dass der Begriff der Pflicht fasslicher und kräftiger sei, als jedes von der Glückseligkeit hergenommene oder mit der Rücksicht auf sie vermengte Motiv. Die Richtigkeit dieser Behauptung wird durch die gemeinste Erfahrung bestätigt. Ueber das, was in einem Falle Pflicht sei, ist man immer weniger in Verlegenheit, und wird mehr dadurch erhoben und bis zur Begeisterung belebt, als über das, was man zu thun habe, sei-

ne Wohlfahrt zu befördern, welches nicht einmal bindet, geschweige denn erhebt und begeistert. Alles also, was in der Moral für die Theorie richtig ist, das muss auch für die Praxis gelten. In der Qualität eines durch seine eigene Vernunft gewissen Pflichten unterworfenen Wesens ist also jedermann ein Geschäftsmann, und da er als ein solches der Schule der Weisheit nie entwächst, so kann er durch Erfahrung hierüber nie besser belehrt werden, als der Anhänger der Theorie, und etwa diesen mit stolzer Verachtung zur Schule zurückweisen (S. III. 432. ff.).

7. II. Vom Verhältniss der Theorie zur Praxis im Staatsrecht; gegen Achenwall und Hobbes.

Das Princip der Stiftung einer bürgerlichen Verfassung ist das Recht der Menschen unter öffentlichen Zwangsgesetzen. Recht ist die Einschränkung der Freiheit eines jeden auf die Bedingung ihrer Zusammenstimmung mit der Freiheit von Jedermann, in so fern diese nach einem allgemeinen Gesetze möglich ist; und das öffentliche Recht ist der Inbegriff der äussern Gesetze, welche eine solche durchgängige Zusammenstimmung möglich machen. Jede Einschränkung der Freiheit aber durch die Willkühr eines Andern heisst Zwang. Der bürgerliche Zustand also (blos als rechtlicher) ist auf folgende Principien *a priori* gegründet:

a. die Freiheit jedes Gliedes der Societät, als Menschen;

b. die Gleichheit desselben mit jedem Andern, als Unterthan;

c. die Selbstständigkeit desselben, als Bürgers (S. III. 446. ff.).

8. Dieſe Principien ſind Geſetze, nach denen allein eine Staatserrichtung möglich iſt.

a. Das Princip der Freiheit für die Conſtitution eines gemeinen Weſens kann in der Formel ausgedrückt werden: Niemand kann mich zwingen, auf ſeine Art (wie er ſich das Wohlſeyn anderer Menſchen denkt) glücklich zu ſeyn.

b. Das Princip der Gleichheit kann in der Formel ausgedrückt werden: Ein jedes Glied des Gemeinen Weſens hat gegen jedes Andere Zwangsrechte, wovon nur das Oberhaupt deſſelben ausgenommen iſt (darum, weil es von jenem kein Glied, ſondern der Schöpfer oder Erhalter deſſelben iſt). Die Unterthanen ſind aber nur dem Rechte nach einander gleich, welche Gleichheit ganz wohl mit der gröſsten Ungleichheit z. B. der Güter (zwiſchen Armen und Reichen), oder des Gehorſams (zwiſchen Kind und Aeltern, oder Weib und Mann) u. ſ. w. beſtehen kann. Aber jedes Glied des Gemeinen Weſens muſs zu jeder Stufe eines Standes in demſelben (die einem Unterthan zukommen kann) gelangen dürfen (unter Vorausſetzung ſeines Talents, Fleiſſes und Glücks). Es dürfen ihm ſeine Mitunterthanen durch ein erbliches Prärogativ darin nicht im Wege ſtehen; denn das angebohrne Recht eines Jeden im bürgerlichen Zuſtande iſt gleich. Die Geburt iſt keine That des Gebohrnen, und kann alſo kein Vorrecht eines Gliedes des Gemeinen Weſens erwerben.

c. Die Selbſtſtändigkeit eines Gliedes des Gemeinen Weſens als Bürger beſteht darin, daſs er mit allen übrigen ... Recht zur Geſetzgebung hat. ... iſt derjenige, der das Stimmrecht ... bung hat, und die dazu erforderliche ... daſs er ſein eigener Herr ſei

9. Folgerung. Die bürgerliche Gesetzgebung gründet sich auf den ursprünglichen Contract, der die bloſse Idee der Vernunft ist, daſs jeder Gesetzgeber seine Gesetze so gebe, als sie aus dem vereinigten Willen eines ganzen Volks haben entspringen können. Achenwall sagt (*Jus Naturae. Edit. V. Pars post.* §. 203. *seqq.*): Wenn die Gefahr des Gemeinen Wesens aus längerer Duldung der Ungerechtigkeit des Oberhaupts gröſser ist, als die Gefahr von Ergreifung der Waffen gegen ihn, so könne das Volk von seinem Unterwerfungsvertrag abgehen, und das Oberhaupt entthronen. Allein diese Maxime würde alle rechtliche Verfassung unsicher machen, und den Zustand einer völligen Gesetzlosigkeit einführen (s. Politik). Nach Hobbes (*de Cive, cap.* 7. §. 14.) kann das Staatsoberhaupt dem Bürger gar nicht Unrecht thun (es mag über ihn verfügen, was es wolle; welches die entgegengesetzte Meinung ist). Allein dieser Satz (so im Allgemeinen) ist erschrecklich. Alle Widersetzlichkeit gegen das Staatsoberhaupt ist zwar unbedingt unerlaubt, aber die Freiheit der Feder (in den Schranken der Hochachtung und Liebe für die Verfassung, in der man lebt) ist eine unverlierbare Befugniſs des Staatsbürgers, die ihm, mit Vergünstigung des Staatsoberhaupts selbst, zustehen muſs, durch welches ihm möglich wird, das bekannt zu machen, was ihm von den Verfügungen des Oberherrn ein Unrecht gegen das Gemeine Wesen scheint. So giebt es also eine Theorie des Staatsrechts, ohne Einstimmung mit welcher keine Praxis gültig ist. Hierwider kann nun nichts vorgebracht werden, als, es dürfe und müsse eine oberste bloſs nach Klugheitsregeln verfahrende Gewalt die Menschen ihrer Herzenshärtigkeit halber in Ordnung halten. Allein wenn das Recht nicht gelten soll, so kann ja das Volk auch seine Gewalt gebrauchen, wodurch alle gesetzliche Verfassung unsicher werden würde. Dies ist also der

Verzweiflungssprung (*salto mortale*) im Staatsrecht (S. III. 460. ff.).

10. III. Vom Verhältnifs der Theorie zur Praxis im Völkerrecht; gegen Moſes Mendelsſohn. Möſes Mendelsſohn ſagt (Jeruſalem, 2. Abſchn. S. 44. ff.): daſs die Menſchheit in der Folge der Zeiten immer vorwärts rücken und ſich vervollkommnen ſolle, ſei ein Hirngeſpinnſt. Kant nimmt dagegen an, daſs das menſchliche Geſchlecht beſtändig im Fortrücken in Anſehung der Cultur und des moraliſchen Zwecks ſeines Daſeyns ſei. Denn es iſt Pflicht, in jedem Gliede der Reihe der Zeugungen ſo auf die Nachkommen zu wirken, daſs ſie immer beſſer werden (S. III. 479. ff.).

11. Von der Vorſehung allein (weil höchſte Weisheit zur Vollendung dieſes Zwecks erfordert wird) können wir die Erhaltung und Beſchleunigung dieſes immerwährenden Fortſchritts zum Beſſeren erwarten, weil die Menſchen mit ihren Entwürfen nur von den Theilen ausgehen und die Vorſehung allein auf das Ganze und von da auf die Theile wirken kann. Sie wird ſie endlich durch die Noth aus den beſtändigen Kriegen der Staaten zu einer weltbürgerlichen Verfaſſung zwingen, die ein rechtlicher Zuſtand der Föderation nach einem gemeinſchaftlich verabredeten Völkerrecht iſt. Die aus den vervielfältigten Kriegen entſpringende Ohnmacht der Staaten wird endlich die über Krieg und Frieden entſcheidende Stimme auf das Volk bringen, und ſo wird die Nachkommenſchaft ſich mehr an das Recht halten und zum Beſſern fortſchreiten. Die Unterthanen ſollen indeſſen dieſe Wirkungen nicht etwa erzwingen, ſondern die dazu erforderlichen Umſtände von der Vorſehung erwarten. Weltleute aber werden ſagen, dieſe Theorie eines St. Pierre

und Rouſſeau gilt nicht für die Praxis. Allein in der Theorie ſoll das Verhältniſs unter Menſchen und Staaten ſo ſeyn (nach dem Rechtsprincip), und alſo muſs es auch in der Praxis ſo ſeyn können (S. III. 485. ff.).

Kant. Met. Anfangsgr. d. Rechtsl. Vorr. S. III.

Deſſ. Zum ewigen Frieden. Anh. I. **. S. 94.

Berl. Monatsſchr. Septbr. 1793. 1. S. 201. ff.

Preis,

pretium, prix. So nennt man das Aequivalent, das an die Stelle eines andern Dinges kann geſetzt werden. Ein Aequivalent iſt nehmlich das, was eben ſo viel Werth hat, als das Ding, an deſſen Stelle es geſetzt wird, ſo daſs beide in Anſehung des Werths gleichgeltend ſind. Das für eine Waare zu bezahlende viele oder wenige Geld iſt ſein Preis. Die Gröſse dieſes Preiſes beſtimmt ſich nach dem zuſammengeſetzten Verhältniſs aus der Menge und dem Bedarf der Waare (G. 77.).

2. Das Aequivalent, welches an die Stelle eines Dinges geſetzt werden kann, das ſich auf die allgemeinen menſchlichen Neigungen und Bedürfniſſe bezieht, heiſst der Marktpreis. So haben Geſchicklichkeit und Fleiſs im Arbeiten einen Marktpreis, der ſich darnach beſtimmt, ob viele Menſchen das Werk oder die Arbeit, welche durch jene Geſchicklichkeit und Fleiſs hervorgebracht werden, ſchätzen, und ob viele oder wenige vorhanden ſind, die dieſe Geſchicklichkeit beſitzen und dieſen Fleiſs anwenden. Das Aequivalent für ein Ding, das einem gewiſſen Geſchmack (Wohlgefallen am blo-

ſsen Spiel unſerer Gemüthskräfte) gemäſs iſt, heiſst der Affectionspreis. Witz z. B. hat einen ſolchen Affectionspreis. Der Preis iſt alſo der relative Werth eines Dinges (G. 77. M. II, 105.).

3. Das Geld, ſ. Geld, iſt eine Sache, die im Umlauf des Beſitzes begriffen (*permutatio publica*), den Preis aller andern Dinge (Waaren) beſtimmt, unter welche letztere, ſogar Wiſſenſchaften, ſo fern ſie Andern nicht umſonſt gelehrt werden, gehören; deſſen Menge alſo in einem Volke die Begüterung (*opulentia*) deſſelben ausmacht. Denn Preis iſt, eben weil es der relative Werth eines Dinges iſt, das öffentliche Urtheil über den Werth (*valor*) einer Sache, in Verhältniſs auf die proportionirte Menge desjenigen, was das allgemeine ſtellvertretende Mittel der gegenſeitigen Vertauſchung des Fleiſses (des Umlaufs) iſt, d. h. des Geldes. Wo das Verkehr ſehr groſs iſt, werden daher weder Gold noch Kupfer für eigentliches Geld gehalten, weil von dem erſtern zum Umlaufe zu wenig, und von dem letztern zu viel da iſt. Nur Silber (weniger oder mehr mit Kupfer verſetzt) wird deswegen im groſsen Verkehr der Welt für das eigentliche Material des Geldes und den Maaſsſtab der Berechnung aller Preiſe genommen (K. 126.).

Prieſter,

clericus, *ſacerdos*, *clerc*, *prêtre*. Man giebt dieſen Namen den geweihten Verwaltern frommer Gebräuch[illegible] Jeder, der vermöge ſeiner Weihung dazu g[illegible] fromme Gebräuche (z. B. bei den Iſraeliten d[illegible] den Katholiken das Meſſeleſen, [illegible] das Adminiſtriren der Sacra[illegible] vor [illegible]

dern nicht Geweihten das Vorrecht hat, iſt ein Prieſter. Man muſs aber Prieſter nicht mit Geiſtlichen verwechſeln; denn unter einem Geiſtlichen verſteht man einen Lehrer der rein moraliſchen Religion. Man kann ein Prieſter und Geiſtlicher zugleich ſeyn, wie dies bei den chriſtlichen Geiſtlichen der Fall iſt, darum ſind aber doch nicht beide Begriffe identiſch (R. 152.).

Prieſtley,

ſ. Diſciplin, 10. und Hume, 7. d.

Primat,

ſ. Intereſſe, 7. ff.

Princip,

ſ. Anfang und Grundſatz.

1. Abſolutes Princip, ſ. Anfang, 5. ff.

2. Princip aller analytiſchen Erkenntniſs, ſ. Analytiſches Urtheil.

3. Princip aller ſynthetiſchen Erniſs, ſ. ſynthetiſches Urtheil.

4. Princip alles äuſsern Rechts, ſ. Recht, äuſseres.

5. Allgemeines Princip, ſ. Grundſatz, 2.

[illegible]ches Princip, ſ. Imperativ,

7. Assertorisch-praktisches Princip, s. Imperativ, bedingter.

8. Auswärtiges Princip (*principium peregrinum, principe pérégrin*), das Princip einer Wissenschaft, welches auf Begriffe, die nur ausser ihr Platz finden können, gegründet ist. So ist der Begriff eines göttlichen Zwecks ein auswärtiges Princip in der Naturwissenschaft; denn der Begriff Gott gehört zur Theologie und nicht zur Teleologie der Natur. Wissenschaften — welche auswärtige Principien enthalten — legen ihren Lehren Lehnsätze (*Lemmata*) zum Grunde; das heisst, sie borgen irgend einen Begriff, und mit ihm einen Grund der Anordnung von einer andern Wissenschaft. Solche Lehnsätze sind dann auswärtige Principien (U. 304. f. M. II. 825.).

9. Comparatives Princip, s. Anfang, 5. ff.

10. Contradictorisch-entgegengesetztes Princip, s. Opposition.

11. Constitutives Princip, s. Constitutiv.

12. Princip der Affinität, s. Affinität.

13. Princip der Analogien der Erfahrung, s. Analogie der Erfahrung.

14. Princip der Anticipationen der Wahrnehmung, s. Empfindung, 5. ff.

15. Princip der Autonomie des Willens, s. Autonomie, 4. ff.

16. Princip der Axiomen der Anschauung, s. Axiomen der Anschauung, 3. ff.

17. Princip der Continuität der Erſcheinungen, ſ. Continuität, 3. ff.

18. Princip der Continuität der Formen, ſ. Affinität.

19. Princip der Dynamik, ſ. Reales der Gegenſtände äuſserer Sinne.

20. Princip der Gleichartigkeit, ſ. Homogeneität.

21. Princip der Heteronomie des Willens, ſ. Heteronomie, 3. ff.

22. Princip der Homogeneität, ſ. Homogeneität.

23. Princip der Moralität, ſ. Sittlichkeit.

24. Princip der Selbſtliebe, ſ. Selbſtliebe.

25. Princip der Sittlichkeit, ſ. Sittlichkeit.

26. Princip der Specification, ſ. Specificationsgeſetz.

27. Princip der Tugendlehre, ſ. Pflicht, Tugendpflicht.

28. Princip der Urtheilskraft, ſ. Zweckmäſsigkeit.

29. Princip des Geſchmacks, ſ. Geſchmack, 10. f.

30. Princip des Wollens, ſ. Pflicht.

wiſſe Gegenſtände ſteht (Originalideen, §. 45. S. 14.). Alle materiale Principien ſetzen die Denkbarkeit der Gegenſtände voraus, denn was nicht denkbar iſt, das iſt überhaupt kein Gegenſtand. Etwas denken können, iſt aber noch nicht hinreichend zur Möglichkeit des Gegenſtandes. Dazu gehören materiale Principien. So iſt der Grundſatz der Cauſalität: ein jedes Ding muſs ſeinen Grund haben, ein materiales Princip. Ein materiales Princip muſs etwas über die Objecte und ihre Möglichkeit beſtimmen (E. 16. f.).

38. Metaphyſiſches Princip (*principium metaphyſicum, principe de metaphyſique*), dasjenige Princip, welches die Bedingung *a priori* vorſtellt, unter der allein Objecte, deren Begriff empiriſch gegeben ſeyn muſs, *a priori* weiter beſtimmt werden können. So iſt es ein metaphyſiſches Princip der Erkenntniſs der Cörper, als Subſtanzen und als veränderlicher Subſtanzen, daſs ihre Veränderung eine äuſsere Urſache haben müſſe; weil hier ein empiriſcher Begriff, nehmlich der eines Cörpers, als eines beweglichen Dinges im Raum, gegeben iſt; aber, daſs der Körper eine äuſsere Urſache ſeiner Veränderung, der Bewegung, haben müſſe, völlig *a priori* eingeſehen werden kann. Das Princip der praktiſchen Zweckmäſsigkeit der Natur, daſs nehmlich der freie Wille ſich ſo beſtimmen kann, daſs es ihm aus freiem Willen nach Zwecken zu handeln in der Natur möglich iſt, oder die Gegenſtände des Wollens dieſen Zwecken gemäſs ſeyn müſſen, liegt in der Idee der Beſtimmung eines freien Willens, weil der freie Wille ſich doch wozu beſtimmen, und dies alſo auch für möglich halten muſs. Dies Princip iſt aber metaphyſiſch; weil der Begriff eines Begehrungsvermögens, als eines Willens, doch em-

piriſch gegeben werden muſs; aber dennoch ein Princip *a priori* iſt, weil es keiner weitern Erfahrung bedarf, um die Verbindung des Prädicats, daſs es für den Willen zweckmäſsige Gegenſtände geben muſs, mit dem empiriſchen Begriff des Subjects eines Willens einzuſehen; ſondern dieſe Verbindung völlig *a priori* eingeſehen werden kann (U. XXIX. M. H. 418. *)).

39. Moraliſch-praktiſches Princip, ſ. Praktiſch und Expoſition, 22. ff.

40. Objectives Princip (*principium objectivum, principe objectif*), ein ſolches Princip, das auf Objecte geht, und beſtimmt, wie die Objecte beſchaffen ſeyn müſſen. Dergleichen objective Principien ſind z. B. die Verſtandesgrundſätze, als der, daſs jede Veränderung eine Urſache haben muſs; denn dieſer Satz beſtimmt, daſs alle Veränderungen der Erſcheinungen oder Erfahrungsobjecte aus etwas erfolgen, woraus ſie nothwendig erfolgen müſſen, und woraus ſie allgemein nach einer unveränderlichen Regel erfolgen. Ein ſolches objectives Princip iſt es auf unbeſtimmte Art (*principium vagum, principe vague*), wenn es ein ſolches iſt, das als bloſs regulativer Grundſatz und Maxime den empiriſchen Gebrauch der Vernunft durch Eröffnung neuer Wege, die der Verſtand nicht kennt, ins Unendliche (Unbeſtimmte) befördert und befeſtigt, ohne dabei jemals den Geſetzen des empiriſchen Gebrauchs im Min-

*) Dies 418. Marginale muſs hiernach ſo geändert werden: Statt formalen, in der erſten Zeile, muſs es, praktiſchen, heiſsen; und ſtatt: dieſes Princip iſt aber auch, in der fünften Zeile muſs es heiſsen: das Princip der praktiſchen Zweckmäſsigkeit der Natur iſt aber u. ſ. w.

deſten zuwider zu ſeyn (C. 708.). S. Anfang, 17. Ein ſolcher regulativer Grundſatz iſt z. B. die Idee eines Weltganzen, oder alle Erſcheinungen zuſammen als ein einziges zuſammenhängendes und vollendetes Ganze zu betrachten. Wenn nun die Vernunft zur Unterſuchung der Erfahrungsgegenſtände angewandt wird, ſo bringt uns die Idee vom Weltganzen unter andern auf die Vorſtellung des Zuſammenhangs aller Weltcörper unter einander durch Centralcörper. Der Verſtand kennt davon nichts, weil ſein Geſchäft nur iſt, die Erſcheinungen unter Geſetze zu bringen, aber nicht die dadurch entſtehenden Reihen der Erſcheinungen zu vollenden. Nur die Vernunft, die auf Vollendung jeder ſolchen Reihe dringt, durch ihre regulativen Grundſätze, kann uns alſo vorſtellen, daſs ein Weltganzes ſei, welches darin beſtehe, daſs eine Anzahl Himmelscörper (z. B. Trabanten der Planeten) ſich um einen Centralcörper (ihren Hauptplaneten) bewegen; daſs dieſer Centralcörper (der Hauptplanet) ſich mit ſeinen um ihn laufenden Cörpern (den Trabanten) und mehrere ſolche (Trabanten-) Syſteme zuſammen um einen gröſsern Centralcörper (die Sonne), daſs mehrere dieſer gröſsern (Sonnen-) Syſteme wieder um einen gröſsern (vielleicht dunkeln) Centralcörper ſich bewegen, und ſo ins Unendliche, eigentlich Unbeſtimmte, fort, bis ſie zuletzt Milchſtraſsen und Syſteme von Milchſtraſsen bilden, wodurch der Erfahrung und ihren Geſetzen gar kein Eintrag geſchieht, ſondern vielmehr die Beobachtung durch dieſe Idee geleitet wird.

41. Praktiſches Princip, ſ. Imperativ, 2.

a. Apodiktiſch-praktiſches Princip, ſ. Imperativ, kategoriſcher.

b. Aſſertoriſch-praktiſches Princip, ſ. Imperativ, bedingter.

c. Formales praktiſches Princip (*principium formale practicum, principe formel de pratique*), ein ſolches praktiſches Princip, das von allen ſubjectiven Zwecken abſtrahirt (G. 64.). So iſt der kategoriſche Imperativ: handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannſt, daſs ſie ein allgemeines Geſetz werde, ein formales praktiſches Princip, denn es iſt dabei von keinen Zwecken des Handelnden die Rede.

d. Materiales praktiſches Princip, ſ. Expoſition, 25. u. 31.

e. Objectiv-praktiſches Princip, ſ. Maxime, 6. u. Imperativ.

f. Problematiſch-praktiſches Princip, ſ. Geſchicklichkeit, 5. ff. u. Gebot, 3.

g. Subjectiv-praktiſches Princip, ſ. Maxime, 2. 6. u. Selbſtliebe.

h. Techniſch-praktiſches Princip, ſ. Geſchicklichkeit, 7.

42. Regulatives Princip, ſ. Maxime, 4. f.

a. Regulatives Princip der Vernunft, ſ. Regulativ.

b. Regulatives Princip des Verſtandes, ſ. Regulativ.

43. Princip, ſchlechthin, ſ. Anfang, 5. ff.

44. Sittlichkeitsprincip, ſ. Sittlichkeitsprincip.

45. Subjectives Princip, ſ. Maxime, 2. 6.

46. Synthetiſches Princip, ſ. Tugendlehre.

47. Theoretiſches Princip, ſ. Geſchicklichkeit, 4.

48. Transſcendentales Princip, ſ. Transſcendental.

Privatklugheit,

ſ. Klugheit, 3.

Probabilismus,

ſ. Gewiſſen, 2.

Probirstein

der Wahrheit der Regeln, ſ. Hypothetiſch, 5.

Problematiſch,

ſ. Function, 14, 22. u. Gemeinſchaft, 4. Geſchicklichkeit, 5. ff. u. Gebot, 3. Begriff, 20. a.

Product,

ſ. Educt, 3. ſ. Man nennt aber auch das Kunſtwerk, d. h. denjenigen Gegenſtand, den eine von der Materie (den Theilen) deſſelben unterſchiedene vernünftige Urſache hervorgebracht hat, ein Product dieſer Urſache (U. 290.), ſ. Zweck.

Productive

Einbildungskraft, ſ. Einbildungskraft, 3.

Progreſſive

Lehrart, ſ. Methode, ſynthetiſche.
Progreſſive Syntheſis, ſ. Syntheſis.

Progreſſus,

Fortſchritt, (*progreſſus, progrès*). Dieſen Namen führt der Fortgang von der Bedingung zum Bedingten (C. 539.), z. B. in der Reihe der Zeugungen der Fortgang von den Eltern zu den Kindern. Man bedient ſich, um die Syntheſis einer niemals vollſtändigen Reihe genau zu beſtimmen, zweier Ausdrücke: Progreſſus ins Unendliche (*in infinitum*) und Progreſſus ins Unbeſtimmte (*in indefinitum*). Des erſten Ausdrucks bedienen ſich die Mathematiker. Es giebt nehmlich in der Arithmetik Reihen, worunter man eine Menge von Gröſsen verſteht, deren jede nach einem gewiſſen allen gemeinſchaftlichen Geſetze beſtimmt wird (Käſtner Analyſ. endl. Gröſsen, §. 9.). So iſt z. B. 1, 2, 4, 8, 16, 32, 64, 128, 256, ... eine ſolche Reihe, denn es iſt

eine Menge von Gröſsen, die alle nach dem gemeinſchaftlichen Geſetz beſtimmt werden, daſs die folgende immer das Doppelte der vorhergehenden iſt. Von einer ſolchen Reihe ſagt nun der Mathematiker, ſie gehe ins Unendliche fort, und verſteht darunter, man komme niemals an eine Grenze, niemals dahin z. B., daſs man in der zum Beiſpiel angegebenen Reihe nicht mehr eine Gröſse angeben könne, welche das Doppelte der vorhergehenden ſei. Dieſes bezeichnen ſie durch die Reihe Puncte ..... die ſie beliebig hinter eine dieſer Gröſsen, z. B. hier hinter 256, ſetzen. Die Philoſophen, z. B. Wolf (*Ontologia*, §. 824) und Baumgarten (Metaphyſik, §. 169.), wollen nur den Ausdruck Progreſſus ins Unbeſtimmte (*in indefinitum*) gelten laſſen. Sie haben eine eigene Bedenklichkeit, die ihnen eine ſolche Unterſcheidung anrieth, und ſagen, das Unendliche in der Mathematik ſei nur imaginär, um daſſelbe allein für Gott, der allein unendlich ſei, zu vindiciren. Daher machen ſie dieſen Unterſchied zwiſchen dem eigentlichen Unendlichen (*infinitum*) und dem mathematiſchen Unendlichen (*indefinitum*, *infinitum imaginarium et mathematice tale*) (C. 538. M. I. 618.).

2. Von einer geraden Linie und eben ſo von einer ſolchen Reihe, als ich zum Beiſpiel (in 1.) angeführt habe, iſt es ganz gleichgültig, ob man ſagt: ſie könne ins Unendliche oder unbeſtimmbar weit verlängert werden; beides iſt richtig. Hier würde es eine leere Subtilität ſeyn, beides zu unterſcheiden; und ſo iſt es mit jedem Progreſſus, er geht ins Unendli
(M. I. 619.). Es iſt freilich richtiger,
ſagt: ziehet eine Linie unbeſtimmb
als ziehet ſie ins Unendliche fort
beſtimmbar weit bedeutet,
als ihr wollt. Ins Unend
det eigentlich, ihr ſollt niem

zu verlängern, welches doch hierbei nicht die Abſicht iſt. Wenn aber vom können (in der reinen Anſchauung) die Rede iſt, ſo iſt der letztere Ausdruck ganz richtig, denn ihr könnt ſie ins Unendliche immer gröſser machen. Und ſo verhält es ſich in allen Fällen, wo man vom Progreſſus ſpricht; dieſer mögliche Fortgang geht in der Reihe der Erſcheinungen ins Unendliche. Von einem Elternpaar kann man in abſteigender Linie der Zeugung, d. i. von Vater auf Sohn, ohne Ende fortgehen, und auch ganz wohl denken, daſs die Reihe wirklich in der Welt ſo fortgehe. Denn hier bedarf die Vernunft niemals abſolute Totalität (Vollſtändigkeit) der Reihe, weil ſolche nicht als Bedingung und gegeben vorausgeſetzt, ſondern nur als ein angeblich Bedingtes ohne Ende hinzugeſetzt wird (C. 539. f.), ſ. Geben, 6.

Ganz anders verhält es ſich mit dem Fortſchritt im Moraliſchen. Einem vernünftigen aber endlichen Weſen iſt z. B. nur der Progreſſus ins Unendliche, von niedern zu den höhern Stufen der moraliſchen Vollkommenheit, und nicht die endliche Erreichung derſelben, möglich. Hier iſt ins Unendliche nicht einerlei mit ins unbeſtimmbar Weite. Da nun vom Moraliſchen die Rede iſt, ſo giebt es hier zwei Seiten, nehmlich die Betrachtung des Moraliſchen in der Sinnenwelt, und die Betrachtung deſſelben als Beſchaffenheit eines Weſens mit freiem Willen, d. i. eines ſolchen, welches in Anſehung ſeines Willens nicht dem Geſetz der Nothwendigkeit in der Welt der Erſcheinungen (der Natur) unterworfen iſt, ſondern zu einer intelligibeln (der Dinge an ſich) gehört. Die abſolute [illegible] iſt in der Sinnenwelt nirgends zu finden; ſie iſt eine Vernunftidee; da ſie die Vervollkommnung in Anſehung der moraliſchen Vollkommenheit, dem Namen der Heiligkeit,

von uns fordert, ſo muſs ſie in der Zeit, einer Bedingung der Sinnenwelt, als eine endloſe oder unendliche Reihe betrachtet werden; die aber in der intelligibeln Welt, wo die Zeit wegfällt, ein abſolutes Totum, ein unbedingt vollendetes Ganze, iſt. Wir müſſen uns nehmlich nothwendig vorſtellen, daſs der Unendliche, für den die Zeitbedingung nichts iſt, in der ins Unendliche fortgehenden Reihe des Wachsthums im Guten das Ganze (die Totalität) der Angemeſſenheit zu dem moraliſchen Geſetz ſiehet. Das endliche Geſchöpf aber betrachtet dieſe Vollkommenheit in der Zeit, und findet ſie daher in keinem Zeitpunct ſeines Daſeyns erreichbar. Als Ding an ſich hingegen muſs die moraliſche Vollkommenheit (Heiligkeit) ein vollendetes Ganze und nicht bloſs, wie das in den Sinnen befindliche, nur ſo weit vorhanden ſeyn, als unſere Wahrnehmung reicht. In der ſinnlichen Anſchauung der endlichen Weſen alſo iſt die Heiligkeit derſelben ein Progreſſus ins Unendliche; in der intellectuellen Anſchauung Gottes hingegen ein vollendetes Ganze (P. 221.).

Prolegomena,

prolegomena, prolégomènes. Dieſen Namen führen Vorübungen, welche anzeigen, was man zu thun habe, um eine Wiſſenſchaft wo möglich zu Stande zu bringen (P. 39.). Der Name iſt griechiſch, und bedeutet das, beim Vortrage der Wiſſenſchaft, Vorauszuſchickende, oder was wir im Deutſchen auch die Einleitung nennen.

2. Kant hat ſolche Vorübungen zur Metaphyſik, als Wiſſenſchaft, geſchrieben, und es iſt die Frage, wie ſich dieſe Vorübungen, die er Prolegomena nennt, von denen, die Critik

der reinen Vernunft genennt werden, unterſcheiden. Denn beide ſind Propädeutiken oder Vorübungen zur Metaphyſik; beide unterſuchen das Vernunftvermögen. Man findet dieſe Frage beantwortet im Art. Critik der reinen Vernunft, II. Dieſe Prolegomena aber ſind nicht zum Gebrauch für Lehrlinge, ſondern für künftige Lehrer geſchrieben, und ſollen nicht den Vortrag der Metaphyſik anordnen, ſondern dieſe Wiſſenſchaft erſt erfinden helfen (Pr. 3.).

3. Dieſe Prolegomena ſind auch nicht für ſolche Gelehrte geſchrieben, denen die Geſchichte der Philoſophie ſelbſt ihre Philoſophie iſt. Dieſe können ja der Welt nicht eher von dem Geſchehenen Nachricht geben, als bis diejenigen werden eine Metaphyſik zu Stande gebracht haben, die aus der reinen Vernunft ſelbſt ſchöpfen. Sonſt wird, ihrer Meinung nach, gemeiniglich nichts geſagt, was nicht ſchon ſonſt geſagt worden iſt, und in der That haben ſie auch gewiſſermaſsen nicht ganz unrecht; denn wie ſollte nicht zu jedem Neuen etwas altes Aehnliches gefunden werden, da der menſchliche Verſtand über unzählige Gegenſtände viele Jahrhunderte hindurch auf mancherlei Weiſe geſchwärmt hat (Pr. 3. f.).

4. Dieſe Prolegomena ſind ferner dazu geſchrieben, daſs der ſelbſtdenkende Leſer gänzlich überzeugt werde, ohne die Befriedigung der in den Prolegomenen geäuſserten Forderungen könne es gar keine Metaphyſik geben. Bis auf Kant fehlte es aber an dieſer Befriedigung, alſo hat es vor Kant noch keine Metaphyſik gegeben. Da ſie aber doch eine Forderung der Vernunft iſt, ſo muſs eine neue Geburt derſelben unausbleiblich erfolgen (Pr. 6.).

5. Die Critik der reinen Vernunft, welche das reine Vernunftvermögen in ſeinem ganzen

Umfange und ſeinen Grenzen darſtellt, bleibt immer das Hauptwerk, welches alles erſchöpft, was zur Möglichkeit einer Metaphyſik als Wiſſenſchaft nöthig iſt. Die Prolegomena ſtehen zwiſchen dieſer Critik, als der Grundlage der Wiſſenſchaft, auf die ſie ſich als Vorübungen der Wiſſenſchaft beziehen, und der Wiſſenſchaft ſelbſt in der Mitte. Jene Critik iſt die Wiſſenſchaft der Vernunftprüfung ſelbſt; dieſe Prolegomena geben nur eine Ueberſicht der Hauptgründe und Reſultate, und beziehen ſich immer auf die Critik ſelbſt. Die Critik geht ſyſtematiſch zu Werke, indem ſie in einem aneinander hängenden Gange fortſchreitet; die Prolegomena heben nur die Hauptmomente heraus, obwohl in der nehmlichen Folge. In der Critik ſteht die ganze Vernunftprüfung in ihren kleinſten Theilen vollſtändig da, in den Prolegomenen findet ſich nur das, was vornehmlich durch ſeine Wichtigkeit einleuchtet. Aber wozu dies, möchte man fragen; weil die Critik der reinen Vernunft allerdings ſchwer zu verſtehen iſt. Die Critik iſt ferner ſo weitläuftig, daſs nicht ein Jeder ſie durchzudenken Luſt haben möchte. Die Dunkelheit der Critik rührt aber zum Theil von der Weitläuftigkeit des Plans her, bei welcher man die Hauptpuncte nicht wohl überſehen kann, auf die es bei der Unterſuchung ankommt. Da nun dieſe Beſchwerde gerecht iſt, ſo ſollen die Prolegomena derſelben abhelfen, und ſo zu einer Ueberſicht der ganzen Critik verhelfen (Pr. 15. f.).

6. Bei der Behandlung der Wiſſenſchaften iſt es gewöhnlich, daſs man ihnen nur ein neues Kleid anzieht. So möchte der gröſste Theil der Leſer und Nichtleſer der Critik ſich von derſelben zum voraus eben dieſe Vorſtellung machen (es ſei nach jener Gellertſchen Fabel immer der alte Hut, nur in einer neuen Form). Die Prolegomena ſollen nun dem Leſer zu der Einſicht

verhelfen, daſs die Critik eine ganz neue Wiſſenſchaft enthält. Ein Wink von Hume hat zwar zu dieſer Wiſſenſchaft die Veranlaſſung gegeben, aber er ſelbſt ahndete nicht einmal etwas von einer dergleichen möglichen förmlichen Wissenſchaft; ſondern ergab ſich gänzlich dem Skepticismus, und behauptete, Metaphyſik als Wiſſenſchaft *) ſei gar nicht möglich, ſ. Hume. Kant hingegen behauptet, Metaphyſik als Wiſſenſchaft ſei möglich, aber ehe man ſie als ein Syſtem erbaue, müſſe man erſt das Vernunftvermögen prüfen, aus welchem ſie entſpringt (Pr. 16. f.).

7. Die Critik der reinen Vernunft iſt durchaus nach ſynthetiſcher Lehrart abgefaſst, in den Prolegomenen hingegen iſt der Plan nach analytiſcher Methode angelegt, nach welchem man bei der Vernunftprüfung verfahren kann. Wer nun die Prolegomena ſelbſt wiederum dunkel findet, der kann zu allem möglichen Talent haben, aber das Talent der Nachforſchung durch lauter abgezogene Begriffe geht ihm ab. Er ſollte aber dann auch nicht in Fragen der Metaphyſik den Meiſter ſpielen, und dreiſt entſcheiden (Pr. 20. ff.).

Kant. Prolegom. S. 2. f. — S. 9 — S. 15. ff. — S. 20 — §. 4. S. 39.

Proſyllogismus,

proſyllogismus, *proſyllogiſme*. Dieſen Namen, der eigentlich einen Vorſchluſs bedeutet, führt derjenige Schluſs in einer Reihe von

*) Nehmlich in poſitiver Bedeutung; denn er nannte ſeine Behauptung: alle Erkenntniſſe *a priori* wären nichts als falſch geſtempelte Erfahrungen, welches eben ſo viel heiſst, als es gebe keine poſitive Metaphyſik, ſelbſt Metaphyſik, und legte ihr einen hohen Werth bei (Pr. 9.).

Schlüssen, der die Prämisse eines andern Schlusses zur Conclusion hat: so dass der letztere eine Folge des erstern als seines Grundes ist. Eben so heisst derjenige Schluss in einer Reihe von Schlüssen, dessen Prämisse die Conclusion eines Prosyllogismus ist, so dass der letztere ein Grund des erstern als seiner Folge ist, ein Episyllogismus, welches einen Nachschluss bedeutet (L. 209.).

2. Beispiel.

a.

Prämissen { Obersatz: Alle Menschen sind endliche Wesen;
Untersatz: Cajus ist ein Mensch;

Conclusion: Also ist Cajus ein endliches Wesen.

b.

Prämissen { Obersatz: Alle endliche Wesen sind sinnliche Wesen;
Untersatz: Cajus ist ein endliches Wesen;

Conclusion: Also ist Cajus ein sinnliches Wesen.

c.

Prämissen { Obersatz: Alle sinnliche Wesen streben nach Glückseligkeit;
Untersatz: Cajus ist ein sinnliches Wesen;

Conclusion: Also strebet Cajus nach Glückseligkeit.

3. Erläuterung des Beispiels. Die Schlüsse a, b und c machen eine Reihe von

Schlüssen aus. Man kann nun in dieser Reihe auf eine doppelte Art im Schliessen fortschreiten, entweder von den Gründen herab zu den Folgen, nach der Ordnung a, b, c; oder von den Folgen hinauf zu den Gründen, nach der Ordnung c, b, a. Das letzte geschieht durch die Prosyllogismen b und a. Von dem Schluss c ist nehmlich diejenige Prämisse, welche der Untersatz heisst: Cajus ist ein sinnliches Wesen, die Conclusion des Schlusses b, darum heisst der Schluss b der Prosyllogismus vom Schluss c, und der Schluss c der Episyllogismus des Schlusses b, weil seine eine Prämisse die Conclusion jenes Prosyllogismus ist. Eben so ist der Untersatz oder die zweite Prämisse des Schlusses b: Cajus ist ein endliches Wesen, die Conclusion des Schlusses a. Darum ist a ebenfalls ein Prosyllogismus von b, und b ein Episyllogismus von a; und so kann nun auch ein Schluss durch seinen Obersatz mit einem andern zusammenhängen, dessen Conclusion dieser Obersatz ist. Eine solche aus zwei, drei oder mehrern Schlüssen bestehende Reihe heisst ein zusammengesetzter, ein einziger aus den beiden Prämissen und der Conclusion bestehender Schluss hingegen, ein einfacher Schluss. Ein zusammengesetzter Schluss, in welchem die mehrerern Vernunftschlüsse durch Subordination, d. h. als Gründe und Folgen mit einander verbunden sind, wird *ratiocinatio polysyllogistica* oder eine Kette von Vernunftschlüssen genannt.

Man kann sie ganz allgemein durch folgendes Schema vorstellen:

I.	M ist N;	II.	N. ist P.
	A ist M;		A ist N;
	A ist N;		A ist P.
IV.	P. ist Q;	IV.	Q ist B;
	A ist P;		A ist Q;
	A ist Q.		A ist B.

u. s. w.

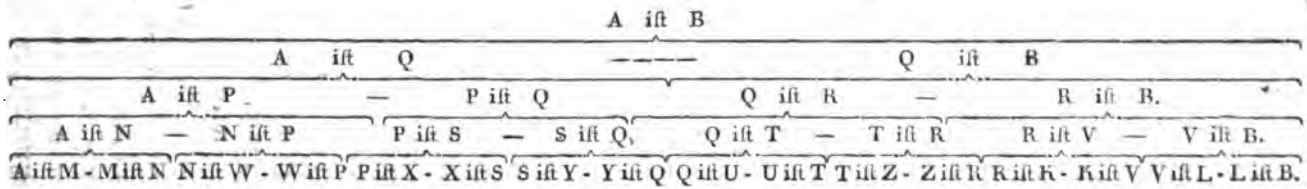
Man kann hieraus eine Schlufskette (*sorites*) machen, welche so aussieht:

A ist M;
M ist N;
N ist P;
P ist Q;
Q ist B;

Also A ist B.

Da jede Prämisse die Conclusion aus zwei andern Prämissen seyn muss, so stellt folgende Figur den ganzen Zusammenhang vor; wo unter jedem Satze die zwei Prämissen stehen, aus welchen erfolgt:

Seite des Abſteigens oder des Bedingten



u. ſ. w.

Seite des Aufſteigens oder der Bedingungen (Lambert Organon 1. Th. §. 295. f. u. 300.).

(L. 209.).

4. Im Vernunftſchluſs gelangt man alſo durch eine Reihe von Bedingungen, welche die Prämiſſen heiſsen, zu einer Erkenntniſs, welche die Concluſion genannt wird, die durch die *ratiocinatio polyſyllogiſtica* immer weiter fortgeſetzt werden kann. Dieſes iſt aber ſowohl bei den kategoriſchen als hypothetiſchen Schlüſſen möglich. Schlüſſe heiſsen nehmlich kategoriſch oder hypothetiſch, je nachdem der Oberſatz ein kategoriſches oder hypothetiſches Urtheil iſt, welches an dem gegebenen Exponenten dieſer Urtheile zu ſehen iſt. Dieſer Exponent iſt das Zeichen, welches das Kategoriſche oder Hypothetiſche des Urtheils ausdrückt. Der Exponent des kategoriſchen Urtheils iſt die Copula iſt, die in demſelben ohne allen Zuſatz Subject und Prädicat mit einander verknüpft, ſo daſs dabei weder wenn, noch ſo, noch oder, kurz gar keine Bedingung dabei ſteht. Das gegebene Beiſpiel enthält folglich bloſs kategoriſche Schlüſſe. Der Exponent des hypothetiſchen Urtheils iſt die darin befindliche Conſequenz, in ſo fern ſie durch die Wörter wenn und ſo ausgedrückt wird, z. B. wenn alle Cörper zuſammengeſetzt ſind, ſo ſind ſie theilbar. Man kann alſo in kategoriſchen und hypothetiſchen Vernunftſchlüſſen die Reihe der Schlüſſe ſowohl auf der Seite der Bedingungen, durch Proſyllogismen, oder auf der Seite des Bedingten, durch Epiſyllogismen, in unbeſtimmte Weiten (*in indefinitum*) fortſetzen; jene heiſst die aufſteigende, dieſe die abſteigende Reihe der Vernunftſchlüſſe (C. 387.).

5. Mit der Reihe der Proſyllogismen verhält es ſich aber ganz anders als mit der Reihe der Epiſyllogismen. Denn, in der aufſteigenden Reihe der Vernunftſchlüſſe iſt die Concluſion immer nur bedingt gegeben, nehmlich unter der Bedingung der Prämiſſen, welche aber wieder Con-

clusionen aus andern Prämissen der Prosyllogismen sind. Die Conclusion in 2. c. dass Cajus nach Glückseligkeit strebt, ist nur unter den Bedingungen in den beiden Prämissen richtig, von denen der Unterfatz wieder die Conclusion aus den Prämissen in b ist. Folglich kann man zu der Erkenntniss in einer Conclusion vermittelst der Vernunft nicht anders gelangen, als wenigstens unter der Voraussetzung, dass alle Glieder der Reihe auf der Seite der Bedingungen (alle Prämissen aller Prosyllogismen) gegeben sind. Auf der Seite der Bedingungen fordert man also Totalität; denn nur unter der Voraussetzung aller Prämissen aller Prosyllogismen ist das Urtheil in der Conclusion eines Vernunftschlusses *a priori* möglich, weil, wenn nur eine dieser Prämissen fehlte, es damit an einem der Möglichkeit dieser Conclusion fehlen würde. Auf der Seite des Bedingten ist es dagegen ganz anders; denn die Folgerungen aus einer Conclusion, die wieder zur Prämisse eines Episyllogismus gemacht wird, bilden nur eine werdende, aber nicht eine schon ganz vorausgesetzte, oder eine gegebene Reihe; mithin wird hier nur ein potentialer (logisch-möglicher, nicht schon wirklicher) Fortgang gedacht. Daher, wenn eine Erkenntniss (in einer Conclusion) als bedingt (durch Prämissen) angesehen wird, so ist die Vernunft genöthigt, die Reihe der Bedingungen (der Prämissen in den Prosyllogismen) in aufsteigender Linie als vollendet und ihrer Totalität nach gegeben anzusehen. Wie weit der Fortgang von einer Erkenntniss sich aber *a parte posteriori* (in absteigender Linie erstrecke, kann der Vernunft ganz gleichgültig seyn, indem die Conclusion durch ihre Gründe *a parte priori* (die Prämissen in aufsteigender Linie) schon hinreichend bestimmt und gesichert ist. Es mag nun seyn, dass auf der Seite der Bedingungen die Reihe der Prämissen ein Erstes habe, oder *a parte*

priori ohne Grenzen sei: so muss sie doch Totalität der Bedingungen enthalten, wenn wir auch nie bis zu jenem Ersten gelangen sollten. Dieses ist eine Forderung der Vernunft, die ihr Erkenntniss als *a priori* bestimmt und als nothwendig ankündigt, entweder an sich selbst, und dann bedarf es keiner Gründe (wie z. B. in den mathematischen Axiomen), oder als abgeleitet, dann muss es in der Reihe seiner Gründe einen absolut ersten, oder Grund an sich selbst geben, der weiter keiner Gründe bedarf, und so doch die ganze Reihe, selbst unbedingter Weise oder an sich selbst wahr seyn (C. 388. M. I., 436.).

Kant Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. I. Buch. II. Abschn. S. 387. ff.

Psychologie,

Seelenlehre (C. 395.), Psychologie des innern Sinnes, *psychologia*, *psychologie*. Unter diesem Namen kann man die ganze Erkenntniss vom denkenden Subject zusammenfassen, und daraus eine Wissenschaft (im weitern Sinne des Worts) alles desjenigen bilden, was im innern Sinne zu finden seyn muss und zu finden ist (C. 391.). Sie ist ein Theil der Physik im weiteren Sinne, s. Physik.

2. Die Philosophie über das denkende Subject, welches man Seele nennt, fusst sich entweder auf Gründe der Erfahrung, dann heisst sie empirische Psychologie, oder sie trägt ihre Lehren lediglich aus Principien *a priori* vor, und wird rationale oder reine Psychologie genannt. Bei der empirischen Psychologie liegt innere Erfahrung zum Grunde, nehmlich über die denkende Natur des Menschen; sie ist also Erkenntniss *a posteriori*, oder aus dem durch den innern

Sinn Gegebenen (Pr. 24). Sie muſs aber jederzeit von dem Range einer eigentlich ſo zu nennenden Naturwiſſenſchaft entfernt bleiben, weil Mathematik auf die Phänomene des innern Sinnes nicht anwendbar iſt, und weil ſie in ihr das Mannigfaltige der innern Beobachtung nur durch bloſse Gedankentheilung von einander abſondert, nicht aber abgeſondert aufbehalten und beliebig wiederum verknüpfen, noch weniger aber ein anderes denkendes Subject ſich unſern Verſuchen der Abſicht angemeſſen von uns unterwerfen läſst, und ſelbſt die Beobachtung an ſich ſchon den Zuſtand des beobachteten Gegenſtandes alterirt und verſtellt. Sie kann daher nur Naturbeſchreibung der Seele, aber nicht Seelenwiſſenſchaft, ja nicht einmal pſychologiſche Experimentallehre werden (N. XI.). Man kann dieſe empiriſche Pſychologie auch Anthropologie des innern Sinnes nennen, und ſie iſt die Kenntniſs unſers denkenden Selbſt im Leben, eine theoretiſche Erkenntniſs, die aus der Beobachtung unſrer ſelbſt geſchöpft wird, ſ. Anthropologie. Wolf hat zuerſt zwiſchen empiriſcher und rationaler Pſychologie unterſchieden.

3. Die reine Vernunft fordert ein abſolutes Subject, d. i. ein ſolches Subject, auf welches ſich zuletzt alle Prädicate beziehen, das aber weiter nicht Prädicat eines andern Subjects ſeyn kann, und giebt ſo die Idee zu einer tranſcendentalen Seelenlehre (*pſychologia rationalis*) als der Wiſſenſchaft von dieſer Idee (C. 391. 400.) S. Paralogismus und Ich. Dieſe Wiſſenſchaft iſt, als poſitive oder ſolche, die etwas lehrt, eine Scheinwiſſenſchaft; als negative oder ſolche, die Scheinerkenntniſſe aufdeckt, eine ächte Wiſſenſchaft. Sie iſt dann ein Zweig der Metaphyſik. Der eine Hauptzweig der Metaphyſik iſt nehmlich die rationale Physiologie der Natur, die die Na-

tur, d. i. den Inbegriff gegebener Gegenſtände betrachtet. Wenn nun der Gebrauch der Vernunft in einer ſolchen rationalen Naturbetrachtung hyperphyſiſch und transſcendent iſt, ſo entſteht eine vermeintliche Erkenntniſs des überſinnlichen Grundes (Subſtrats) aller Erſcheinungen des innern Sinnes, als ſei dieſer Grund ein exiſtirender abſoluter Gegenſtand. Die Erkenntniſs des Scheins bei dieſer Scheinwiſſenſchaft iſt wahr und könnte die transſcendentale Pſychologie genannt werden. Dieſe Wiſſenſchaft lehrt die Natur der pſychologiſchen Idee, welche darin beſteht, daſs wir, vermöge dieſes regulativen Vernunftbegriffs, alle Erſcheinungen, Handlungen, und jede Empfänglichkeit unſeres Gemüths, an dem Leitfaden der innern Erfahrung ſo verknüpfen müſſen, als ob unser Gemüth eine einfache Subſtanz wäre, die, mit perſönlicher Identität beharrlich (wenigſtens im Leben) exiſtirt, indeſſen daſs ihre Zuſtände, zu welchen die des Cörpers nur als äuſsere Bedingungen gehören, continuirlich wechſeln (C. 700.). Wenn aber der Gebrauch der Vernunft in einer rationalen Naturbetrachtung phyſiſch oder immanent iſt, ſo entſteht eine ächte Erkenntniſs des Gegenſtandes des innern Sinnes, der Seele. Dieſe Erkenntniſs von den Grundbegriffen überhaupt der denkenden Natur, oder der Metaphyſik der denkenden Natur, heiſst immanente rationale Pſychologie, wenn man nehmlich die transſcendentale und immanente rationale Pſychologie unter dem allgemeinen Namen der rationalen Pſychologie zuſammenfaſſen und darunter die Wiſſenſchaft von dem verſtehen wollte, was einem denkenden Weſen als ſolchem zukommt (Schulz Prüfung I. S. 238.). (C. 874. f.), ſ. Encyclopädie, 12. f.

4. Ariſtoteles hat zuerſt eine Pſychologie geſchrieben (Περι ψυχης in OO. Tom. I. 1597. 8. p. 1369.

ſqq.). Er unterſucht in derſelben zuerſt die Natur und Subſtanz, ſodann die Accidenzen der Seele; und von dieſen wieder erſt die eigenthümlichen, dann die gemeinſamen. Er unterſucht zugleich dasjenige, was man vor ihm über die Seele geſagt hat, und liefert dadurch eine Geſchichte der pſychologiſchen Erkenntniſſe vor ſeiner Zeit. Das Lebendige, ſagt er, unterſcheide ſich nehmlich von dem Lebloſen hauptſächlich durch zwei Stücke, die Bewegung und die Empfindung. Demokrit behauptete daher, die Seele ſei ein gewiſſes Feuer und Wärme, die aus unzähligen runden Atomen beſtände, welche beſtändig aus der Luft ein- und ausgeathmet würden; auch Leucipp war dieſer Meinung. Selbſt die Pythagoräer ſcheinen ſich die Seele ſo vorgeſtellt zu haben, nehmlich einige als aus Elementen beſtehend, die in der Luft ſchwimmen, andere, daſs ſie das ſei, was dieſe bewege. Sie alle ſcheinen die Bewegung als etwas der Seele eigenthümliches angeſehen zu haben. Demokrit ſagte, die Seele und der Verſtand ſei eins und daſſelbe. Anaxagoras aber, die Seele ſei die Urſache des Verſtandes. So trägt Ariſtoteles auch die Vorſtellungen des Plato im Timäus, des Thales, Diogenes, Alkmäon, Hyppon, Kritias vor, die alle der Seele drei Stücke, Bewegung, Empfindung und Uncörperlichkeit, beilegen. Er unterſucht dann im zweiten Buche dieſe Stücke ſelbſt. Hierauf geht er zu den Sinnen fort. Er handelt in einem eigenen Buche, welches aber zu dem Buche von der Seele zu gehören ſcheint, und die Ueberſchrift hat: über die Empfindung und das Empfindbare, von den jedem Thiere eigenthümlichen und den ihnen gemeinſamen Operationen, wie er es nehmlich im Anfange des Buchs von der Seele verſprochen hatte. Andere Bücher, die ebenfalls zu dem von der Seele zu gehören ſcheinen, haben die Ueberſchrift: vom Gedächtniſs und der Erinnerung; vom Schlaf

und Wachen; von den Träumen; von dem Weisſagen durch Träume; Von der gemeinſamen Bewegung der Thiere; von der Länge und Kürze des Lebens; von der Jugend und dem Alter, dem Leben und Tode; vom Athemhohlen; und von der Geſundheit und Krankheit.

5. In Descartes Werken finden ſich metaphyſiſche Meditationen, in welchen Gottes Daſeyn und daſs die menſchliche Seele vom Cörper unterſchieden ſei, demonſtrirt wird (*Meditationes de prima philoſophia, in quibus Dei exiſtentia et animae humanae a corpore diſtinctio, demonſtrantur, edit.* 3. *Amſtelod.* 1650. 4.); auch hat Descartes ein Buch über die Leidenſchaften der Seele geſchrieben, welches zuerſt in franzöſiſcher Sprache herauskam, nachher aber ins Lateiniſche übeſetzt wurde (*Paſſiones animae. Amſtelod.* 1650. 4.). Malebranche hat in den zwei erſten Bänden ſeiner Unterſuchungen über die Wahrheit ebenfalls pſychologiſche Gegenſtände behandelt (*De la recherche de la verité* 4. *Tomes.* 8. *edit. à Paris* 1749. 8.). In des Spinoza Ethik (B. v. S. Sittenlehre; aus dem Lateiniſchen überſetzt; Frkf. u. Leipz. 1744. 8. §. 121. ff. S. 108. ff.) findet man eine Art von rationaler Pſychologie. Wolf aber hat zuerſt die empiriſche Pſychologie von der rationalen getrennt. Er hat ſich überhaupt das Verdienſt erworben, zuerſt die Pſychologie, als eine eigene Wiſſenſchaft, in ſyſtematiſcher Geſtalt behandelt zu haben (*Pſychologia empirica, methodo ſcientifica pertractata, qua ea, quae de anima humana indubia experientiae fide conſtant, continentur. Edit. nova. Frcft. et Lipſ.* 1738. 4. und: *Pſychologia rationalis, methodo ſcientifica pertractata, qua ea, quae de anima humana indubia experientiae fide innoteſcunt, per eſſentiam et naturam animae explicantur. Edit. nova. Frcft. et Lipſ.* 1740. 4.). In der em-

piriſchen Pſychologie geht Wolf unmittelbar von der Erfahrung aus, verſucht die Erfahrungserkenntniſs der Seele in ſyſtematiſcher Ordnung vorzutragen, und ſteigt überall analytiſch von den Folgen und Wirkungen zu ihren höhern Gründen und Bedingungen auf. In der rationalen Pſychologie ſucht er auf ſynthetiſchem Wege aus einem metaphyſiſchen Begriffe von der Seele die Vermögen und Wirkungsgeſetze der Seele *a priori* abzuleiten. Nach ihm iſt bis auf Kant in Anſehung des Begriffs einer Pſychologie, und der Eintheilung deſſelben, wenig geleiſtet worden. Kants pragmatiſche Anthropologie iſt eine empiriſche Pſychologie zum Behufe eines klugen Verhaltens gegen Menſchen geſchrieben. S. übrigens Paralogismus, Ich und Seele.

Pſychologiſch,

pſychologicus, pſychologique. So heiſst alles, was zur Seele, als ſolcher, gehört, ſ. Seele. Transſcendentale pſychologiſche Idee, ſ. Vernunftbegriff, und Pſychologie, 3. Dieſe pſychologiſche Idee, Begriff von einem Geiſte, der als Seele mit dem Cörper verknüpft iſt, iſt ein Vernunftbegriff, welcher in der Pſychologie vorkömmt, und die Seele als ein abſolutes, alſo überſinnliches, Subjects vorſtellt.

qualificatus, *qualifi*
zeichnet wird, dafs
That erweiſet, und
wiſſen Namen verdi
Beiworts allein vor
Undankbarkeit
Miſsgunſt.

1. Der Nei
Anderer mit Sc
dem Seinigen
Er heiſst aber
That ausſchlä
Anderer wirkl
denſchaft des
bricht, die
ſichtigen, d
lificirter
That aus, ſ
(T. 133. f.)

2. Di
thäter iſt
ten, oder
lificirt
geht, d
gegen

barkeit in Haſs gegen den Wohlthäter ausbricht, und das Glück deſſelben zu zerſtöhren beabſichtigt, dann iſt dieſes verabſcheuungswürdige Laſter qualificirte Undankbarkeit. Schlägt die Undankbarkeit nicht zur That aus, ſo heiſst ſie Unerkenntlichkeit (T. 134).

3. Die Schadenfreude iſt der Hang eines Menſchen, ſein Vergnügen in dem Unheil Anderer zu ſuchen, obwohl dieſe ihm nichts Uebels zugefügt haben, und wohl gar ſeine Freunde ſind. Sie heiſst aber qualificirte Schadenfreude, wenn ſie gar ſo weit geht, das Uebel oder Böſe ſelbſt bewirken zu helfen, und alſo feindſelig gegen Andere iſt. Wenn alſo die Schadenfreude den Menſchenhaſs ſichtbar macht, und das Glück Anderer zu zerſtöhren beabſichtigt, dann iſt dies gräſsliche Laſter qualificirte Schadenfreude. Schlägt die Schadenfreude nicht zur That aus, ſo iſt ſie nicht qualificirt, hat aber keinen beſondern Namen.

Qualität,

Beſchaffenheit, ποιοτης, *qualitas*, *qualité*. Die Kategorie der Syntheſis des Verſchiedenartigen in der Empfindung überhaupt, durch welche das Verſchiedenartige in Verknüpfung geſetzt wird. Wenn ich mir z. B. die Qualitäten eines Hauſes denke, ſo wird das durch folgende Einwirkung auf meine Sinnlichkeit, und Wirkung meines Verſtandes möglich. Mein Sinn des Geſichts wird afficirt, ich faſſe das Mannigfaltige, das dadurch gegeben wird, auf (die Apprehenſion des Mannigfaltigen) und verknüpfe es mit meinem Bewuſstſeyn (mache es zur Wahrnehmung). Zugleich aber verknüpft das wirkſame Vermögen in uns, der Verſtand, die ſucceſſiven Empfindungen, als eines Verſchiedenartigen, zu einem Ganzen, Einheiten oder der Begriff, durch welche

ſich der Verſtand dieſe Verknüpfung (Syntheſis) vorſtellt oder denkt, ſind die Qualitäten. Durch dieſen Begriff wird es mir möglich, mir Raum und Zeit als erfüllt zu denken, und die Anſchauungen, ſie mögen rein oder empiriſch ſeyn, bekommen durch ihn einen Inhalt. Dieſe Verknüpfung zu Qualitäten (Beſtimmungen des Dinges durch die ſynthetiſche Einheit des Verſchiedenartigen) geſchieht zwar ſchon bei der empiriſchen Apprehenſion durch die Einbildungskraft in der Empfindung; allein es iſt derſelbe Verſtand, der dieſe Verknüpfung in das Mannigfaltige der Empfindung bringt, und ſie nachher durch den Begriff der Qualität denkt. Nur daſs dieſes ſelbſtthätige Vermögen (Spontaneität) bei der Verknüpfung in der Empfindung die Einbildungskraft heiſst, weil es hier in Verbindung mit der Sinnlichkeit, die den zu verbindenden Stoff liefert, wirkt; beim Denken aber der Verſtand, weil dabei dieſes Vermögen ganz allein wirkſam iſt, indem das Bewuſstſeyn des Mannigfaltigen (die Apperception) als einer Qualität, ganz intellectuell iſt, und lediglich durch die Verſtandesvorſtellung geſchieht (d. i. eine Kategorie iſt). Nicht die Sinnlichkeit giebt alſo die Vorſtellung der Qualität, ſondern nur den Stoff, der durch die Vorſtellung der Qualität zuſammengefaſst und gedacht werden kann. Dieſe Vorſtellung der Qualität hat alſo gänzlich im Verſtande ihren Sitz, und iſt nichts anders als der Grundgedanke (Kategorie) davon, daſs ein Verſchiedenartiges ſo zuſammengefaſst iſt, daſs es nun nicht mehr als Mannigfaltiges, ſondern als eine Einheit gedacht wird, welche Einheit eben die Qualität heiſst (C. 106.). Denke ich mir das durch die Sinne gegebene Mannigfaltige überhaupt als eine Einheit, ſo nenne ich es einen Gegenſtand. Folglich iſt der beſtimmte Begriff einer Qualität der Begriff von der Erzeugung der Vorſtel-

lung eines Gegenſtandes durch die Zuſammenſetzung des Verſchiedenartigen.

2. Die Qualität iſt eigentlich das Reale in der Erſcheinung, oder das, was den Raum oder die Zeit erfüllt. Da nun die Empfindung durch den Sinn allein dieſes Reale giebt, die Empfindung aber das Empiriſche iſt, ſo iſt alle Qualität der Empfindung jederzeit bloſs empiriſch, und kann *a priori* nicht vorgeſtellt werden, z. B. Undurchdringlichkeit, Farben, Licht, Geſchmack, Töne, Härte u. ſ. w. (C. 217.). Aber eins kann doch an der Qualität *a priori* erkannt werden, nehmlich die intenſive Quantität derſelben, oder daſs ſie einen Grad haben muſs, der bei derſelben Qualität einerlei und verſchieden ſeyn kann, ſ. Empfindung, 5. ff. (C. 218.). Die Qualitäten laſſen ſich nicht conſtruiren, und folglich nicht *a priori* anſchauen, ſondern empfinden, und nur vermittelſt einer empiriſchen Anſchauung (Anſchauung mit Empfindung) erkennen. Daher kann auch eine Vernunfterkenntniſs derſelben nur durch Begriffe, nicht durch mathematiſche Conſtruction möglich ſeyn. Schultz ſagt (Erläuter. 2. Th. §. 92.): „Bezieht ſich die Empfindung auf den Gegenſtand, ſo heiſst ſie daher empiriſche Anſchauung; allein das iſt unrichtig. Nicht die Empfindung iſt empiriſche Anſchauung, denn Empfindung iſt gar nicht Anſchauung, ſondern das, was einer Anſchauung Inhalt giebt, und wodurch ſich die Anſchauung auf den Gegenſtand bezieht, oder wodurch es möglich wird, in ihr einen Gegenſtand unmittelbar oder auch durch Begriffe zu erkennen. Anſchauung unterſcheidet ſich zulänglich durch ihre Extenſion von der Empfindung, die bloſs Intenſität hat. Die Empfindung giebt der Anſchauung die Materie, die Anſchauung giebt der Empfindung die Form und Objectivität. Darum [illegible]chte man ſich ſonſt die Philoſophie als [illegible]nſchaft von den Qualitäten der Dinge;

allein sie handelt auch von Gröſsen oder Quantitäten, ſ. Conſtruiren, 7. f. u. Mathematik, auch Philoſophie (C. 207. f. u. 742. f.).

3. Der Begriff der Qualität iſt alſo ein Stammbegriff des reinen Verſtandes (eine Kategorie), nehmlich derjenige, ohne welchen wir nicht qualitative (bejahende, verneinende und unendliche) Urtheile fällen könnten, ſ. Function, 8. ff. Hätte unſer Verſtand nicht die angebohrne Anlage, das Verſchiedenartige durch eine Vorſtellung (Qualität) zu verknüpfen, ſo könnten wir nicht eine Vorſtellung unter mehrere verſchiedenartige unterordnen (die Prädicate), und die Vorſtellung von der Sphäre des Prädicats haben, unter welches die Vorſtellung des Subjects ſubſumirt wird. S. Kategorie, 15. 18. ff.

4. Die Qualität kann aber nur als eine reale innere Beſtimmung ſolcher Dinge erkannt werden, welche wir wahrnehmen können, welches durch Empfindung geſchieht, und dieſe müſſen eine Qualität haben. Ueberſinnliche Dinge werden nicht empfunden, weil ſie nicht Erſcheinungen ſind, und ſich folglich weder im äuſſern, noch im innern Sinne befinden. Daher läſst ſich wohl das Verſchiedenartige in ihnen in einer Vorſtellung verknüpft denken, weil ſich eine Vorſtellung unter mehrere Prädicate ſubſumiren, oder ein qualitatives Urtheil fällen läſst, ohne daſs man dabei an Empfindung denken darf. Allein dann iſt nur die Rede von logiſcher Qualität oder dem Inhalt eines Begriffs; nehmlich daſs ein Begriff entweder unter (Realität), oder auſſer der Sphäre eines andern Begriffs (Negation), oder in der Sphäre eines Begriffs, der auſserhalb der Sphäre eines andern liegt (Limitation), gedacht wird (L. 160.); ſo daſs eben hierdurch die Vorſtellung der Verſchiedenartigkeit in dem Subject, durch die Subſumtion unter mehrere ſolche

Prädicate, als auch zwiſchen dem Subject und andern Subjecten, die nicht mit ihnen unter daſſelbe Prädicat ſubſumirt werden können, durch die negativen Urtheile möglich wird. Wird aber einem Dinge Qualität ſo beigelegt, daſs damit zugleich behauptet wird, ſie beſtehe nicht bloſs in dem Inhalt meines Begriffs von ihm, ſondern es habe auſser meinen Gedanken eine Qualität, wodurch die reale von der logiſchen Beſchaffenheit oder Qualität unterſchieden iſt: ſo muſs ſie in der Empfindung gegeben ſeyn, folglich muſs das Ding dann ſelbſt ein ſinnlicher, und kein überſinnlicher, Gegenſtand ſeyn.

5. Denn ich kann mir eine Qualität nur dadurch vorſtellen, daſs ich mir eine Empfindung wovon, folglich es als in der Zeit vorhanden denke. Die Vorſtellung nehmlich, die im reinen Verſtande der Empfindung correſpondirt, iſt das Reale, oder die Vorſtellung davon, daſs etwas in der Zeit befindlich iſt. Und eben dieſes Reale in der Erſcheinung iſt, durch den Verſtand gedacht, die Qualität. Die Vorſtellung des reinen Verſtandes davon, daſs keine Empfindung vorhanden ſei, iſt die Negation, oder die Vorſtellung vom Nichtſeyn in der Zeit. Ich ſetze aber ſowohl bei dem Realen als der Negation hinzu, in der Zeit, weil wir uns ohne dieſe ſinnliche Form kein Seyn oder Nichtſeyn vorſtellen können. Der Verſtandesbegriff des Realen und der Negation iſt aber bloſs der Begriff des Vorhandenſeyns und nicht Vorhandenſeyns; wozu nun die Sinnlichkeit durch die Vorſtellung von Zeit und Raum noch die Möglichkeit giebt. Die Entgegenſetzung des Realen und der Negation geſchieht alſo dadurch, daſs dieſelbe Zeit durch den Begriff des Realen als erfüllt, und durch den Begriff der Negation als leer gedacht wird. Die Zeit iſt nur die Form der Anſchauung, mithin nur die Form der Dinge, in ſo fern ſie Erſcheinungen ſind. Wenn ſich nun der

Verſtand die Empfindung als das Subjective denkt, dem etwas Objectives, das Empfundene, correſpondirt, ſo ſtellt er ſich dies als die Materie aller Gegenſtände vor, als wären dieſes Dinge, die auch an ſich ſo vorhanden ſeyn könnten, und dieſe transſcendentale (Vorſtellungen *a priori* möglich machende) Vorſtellung von der Materie der Gegenſtände heiſst die Sachheit oder Realität derſelben. S. Empfindung, 4. f. Da nehmlich die Qualität eigentlich ein Begriff des reinen Verſtandes, das aber, was als ſolche empfunden und gedacht werden ſoll, etwas ſinnliches iſt: ſo muſs eine vermittelnde Vorſtellung (transſcendentales Schema) ſeyn, welche die Zuſammenfaſſung des ſinnlichen Stoffs durch die Kategorie der Qualität, und folglich die Vorſtellung, daſs die ſinnlichen Gegenſtände Realität haben, möglich macht, ſ. Schema. Dieſes Schema giebt die Zeit. Denn ſie macht es möglich, daſs wir uns eine continuirliche und gleichförmige Erzeugung der Qualität von Etwas in der Zeit, oder einen gewiſſen Grad der Empfindung (der durch den Begriff der Limitation oder Begrenzung zu denken möglich wird) bis zu Null oder dem Nichtſeyn (Negation), oder auch umgekehrt, vorſtellen können (C. 182. M. I. 201.).

6. Man ſieht hieraus, daſs wir zur eigentlichen Erkenntniſs die Kategorie der Qualität bloſs von ſinnlichen Gegenſtänden gebrauchen können, d. i. von ſolchen, die in der Zeit ſind. Man kann daher auch die Qualität nicht real erklären, d. h. die Möglichkeit derſelben verſtändlich machen, ohne die Zeit zu Hülfe zu nehmen. Denn wollen wir die Einheit wirklich erklären, die unter der Qualität gedacht wird, ſo kann man das nicht anders (man müſste denn, wie zu Anfang dieſes Artikels, bloſs angeben wollen, was durch dieſe Einheit verknüpft wird, nicht aber, was in dieſer Einheit, als ihre Merkmale gedacht wird),

als, etwa so: sie ist die Bestimmung eines Dinges, dadurch etwas Reales in ihm gedacht werden kann. Allein dieses Reale kann man sich im Gegensatze mit der Negation nur alsdann erklären, wenn man sich eine vermittelst der Empfindung erfüllte Zeit gedenkt oder eine Synthesis (des Verschiedenartigen) in der Zeit. Hierdurch sieht man erst die Möglichkeit der Verknüpfung des Verschiedenartigen, wodurch die eben gegebene Erklärung als eine reale oder Sacherklärung sich von der Namenerklärung zu Anfang dieses Artikels unterscheidet (C. 300.). S. Gebrauch, empirischer, das Beispiel.

7. Es kann aber auch keinen sinnlichen Gegenstand geben, der nicht eine Qualität hätte. Denn selbst die Wahrnehmung eines Gegenstandes, als Erscheinung (empirische Vorstellung), ist nur durch dieselbe synthetische Einheit des Mannigfaltigen in der Empfindung (die Vorstellung der Qualität) möglich, wodurch die Einheit der Zusammensetzung des mannigfaltigen Verschiedenartigen gedacht wird (Pr, 91. f.).

8. Aesthetische Qualität oder Beschaffenheit (*qualitas aesthetica*) eines Objects ist, was an der Vorstellung eines Objects blos subjectiv ist, d. i. ihre Beziehung auf das Subject, nicht auf den Gegenstand ausmacht (U. XLII. M. II. 429.); z. B. dass ein Gegenstand schön, angenehm, u. s. w. ist, sind ästhetische Qualitäten desselben, denn Schönheit, Annehmlichkeit u. s. w. sind Beziehungen auf Subjecte, die Geschmack, Sinne u. s. w. haben, wodurch diese Beziehungen allein möglich sind, und ohne welche ein Gegenstand weder schön, noch angenehm seyn kann. S. Lust, 2. f. und Gültigkeit, 2.

9. Qualität des Geschmacksurtheils, s. Geschmacksurtheil, f.; sie ist das erste Ob-

ject der Unterſuchung äſthetiſcher Urtheile, ſ. Geſchmacksurtheil, I.; Qualität des Wohlgefallens in der Beurtheilung des Erhabenen ſ. Erhabenheit 5.

Qualitäten der Cörper, die man *primariae*, allgemeine Beſchaffenheiten (*qualitates corporum univerſorum, attributa corporum*); und *ſecundariae*, abgeleitete oder zufällige Beſchaffenheiten (*proprietates corporum*) nennt, ſ. Idealismus, critiſcher, S. 394.

Qualität der Sinnenvorſtellung, welche Raum heifst, ſ. Gültigkeit, 2.

Qualitative

Vollkommenheit, ſ. Dunkelheit, 2.

Quantität,

ſ. Gröſse.

Quantitative

Vollkommenheit, ſ. Dunkelheit, 2.

Quantum,

ſ. Gröſse, 9. u. flieſsende Gröſsen, 2.

R.

Race,

progenies classifica, race. Eine ſolche Abartung, welche ſich ſowohl bei allen Verpflanzungen (Verſetzungen in andere Landſtriche), in langen Zeugungen, unter ſich beſtändig erhält, als auch in der Vermiſchung mit andern Abartungen deſſelben Stammes jederzeit halbſchlächtige Junge zeugt (S. III., 69.). Kant hat über die verſchiedenen Racen der Menſchen, worunter einige wohl gar verſchiedene Arten, andere einen ganz unerheblichen Unterſchied der Menſchen verſtehen, zwei Abhandlungen geſchrieben, aus denen ich hier, mit Einſchaltung deſſen, was er in der Abhandlung über den Gebrauch teleologiſcher Principien in der Philoſophie darüber ſagt, das Hauptſächlichſte herſetzen will.

1. Von der Verſchiedenheit der Racen überhaupt. Im Thierreiche gründet ſich die Natureintheilung in Gattungen (Naturgattungen, *ſpecies naturales*) und Arten auf das gemeinſchaftliche Geſetz der Fortpflanzung; Einheit der Gattung und Einheit der für eine gewiſſe Mannigfaltigkeit von Thieren durchgängig geltenden zeugenden Kraft iſt daher einerlei. Daher muſs die Büffonſche Regel eigent-

lich nur für die Erklärung der Naturgattung der Thiere angeſehen werden, daſs nehmlich die mit einander fruchtbare Jungen erzeugenden Thiere doch zu einer und derſelben phyſiſchen Gattung gehören. Die Schuleintheilung theilt nach Aehnlichkeiten ein, und gehet auf Claſſen, *) die Natureintheilung nach Verwandſchaften, und gehet auf Stämme. S. Menſchenſchlag; wo man auch den Begriff der Abartung erklärt und den der Race noch weiter erläutert findet (T. III. 65. ff.).

Sind die erblichen Merkmahle der Abſtammung einſtimmig mit der Abkunft, ſo heiſsen ſie Nachartung; ſo artet das Kind dem Vater oder der Mutter nach. Erbliche Merkmahle der Abſtammung, wenn ſie mit der Abkunft nicht einſtimmig ſind, das heiſst, wenn ſie die urſprüngliche Stammbildung nicht mehr herſtellen können, nennt man Ausartung (*degeneratio*, *ſ. progenies ſpecifica*); die man aber nicht annehmen kann, weil ſie dem Geſetz der Natur (der Erhaltung ihrer Species in unveränderlicher Form) zuwider läuft. So würde ein nicht bloſs den Eltern und der Familie, ſondern ſelbſt der Menſchengeſtalt ganz unähnliches Kind ausgeartet ſeyn. Die Abartungen, welche nacharten, und in der Vermiſchung mit andern nicht nothwendig halbſchlächtig zeugen, heiſsen Spielarten; **) die Abartun-

*) Dieſe Claſſen ſind nur alsdann Racen zu nennen, wenn ihre Charakterunterſchiede unausbleiblich (ſowohl in eben derſelben Claſſe, als in Vermiſchung mit jeder andern) anarten. Sonſt ſind es Schulgattungen (*ſpecies artificiales*), ſo fern ſie unter einem gemeinſchaftlichen Merkmahle der bloſsen Vergleichung ſtehen. Sie gehören zur Naturbeſchreibung (S. III. 375.). So theilt Linné die Thiere in 6 Claſſen ein, welche Schulgattungen ſind; nehmlich in Säugethiere, Vögel, Amphibien, Fiſche, Inſecten und Würmer.

**) Die Race der weiſsen Menſchen hat z. B. vier Spielarten: die Fleiſchfarbenen, welches die meiſten Europäer ſind;

gen aber, so zwar oft, aber nicht beständig nacharten, also nicht classificirt sind, heissen Varietäten, z. B. eine Gestalt, die in der Fortpflanzung nur bisweilen den Charakter der nächsten Eltern reproducirt, desgleichen der Unterschied der Blonden und Brünetten. Man kann es nach folgendem Schema übersehen:

Thiere, so mit einander Junge zeugen, gehören zu einem Stamm.

Die Jungen haben die nehmlichen Merkmahle. Nachartungen		Die Jungen haben abweichende Merkmahle. Abartungen		
gänzliche Verschiedenheit der Merkmahle: Ausartung.	nothwendige halbschlächtige Zeugung: Race.	nicht nothwendige halbschlächtige Zeugung: Spielart.	Halbschl. Zeugung, aber erlöschend: Varietät.	nur oft, aber nicht immer erblich: besonderer Schlag.

Die Beispiele dazu s. in Menschenschlag.

2. Eintheilung der Menschengattung in ihre verschiedenen Racen. Der Begriff einer Race enthält also

a. den Begriff eines gemeinschaftlichen Stammes *);

die Dunkelgelben, dies sind die Mongolen; die Bräunlichgelben oder Kreolen; und die Bräunlichweissen oder Mauritanier, welche allein Mohren heissen können. (Girtanner, über das Kant. Princ. S. 59. f.).

*) Wegen dieser Einheit des Stammes können diese Unterschiede einer Gattung nicht Arten oder Species, sondern müssen Racen heissen. Die Weissen sind nicht eine besondere Art in der Menschengattung, von der der Schwarzen unterschieden; und es giebt gar keine verschiedenen Arten von Menschen. Anfänglich, wenn man blos die Charaktere der Vergleichung (der Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit nach) vor Augen hat, erhält man Classen von Geschöpfen unter einer Gattung. Sieht man ferner auf ihre Abstammung, so muss sich zei-

b. nothwendige erbliche Charaktere des classischen Unterschieds der Abkömmlinge von einander.

Kant nimmt nun vier Racen der Menschengattung an; die Stammgattung sind Weisse von brünetter Farbe:

a. Die Race der Weissen oder Hochblonde von feuchter Kälte. Sie hat ihren vornehmsten Sitz in Europa. Dann vom Cap Finisterrä über Nordcap, den Obstrom, die kleine Bucharei, Persien, das glückliche Arabien, Abyssinien, die nördliche Grenze der Sahara, bis zum weissen Vorgebirge in Africa, oder der Mündung des Senegal. Er rechnet also auch noch dazu:

die Mohren oder Mauren (Mauritanier) von Afrika;

die Araber;

den Türkisch-tatarischen Völkerstamm;

die Perser;

alle Völker von Asien, die nicht durch die folgenden Abtheilungen davon ausgenommen sind.

b. Die Race der Neger, oder Schwärze von feuchter Hitze. Sie hat ihren Sitz blos in Senegambia in Africa und einigen benachbarten Inseln.

---

gen, ob jene Classen eben so viel verschiedene Arten, oder nur Racen seien. Der Wolf, der Fuchs, der Schakal, die Hyäne und der Haushund sind so viele Classen vierfüssiger Thiere. Nimmt man an, dass jede derselben einer besondern Abstammung bedurft habe, so sind es so viel Arten; entspringen sie von Einem Stamme, so sind es nur Racen (S. III. 548.) S. Menschenschlag.

c. Die Race der Hunnen (Mungalen oder Kalmucken), oder Kupferrothe von trockner Kälte. Sie hat ihren Sitz in Asien und America.

d. Die Race der Hindus, oder Olivengelbe von trockner Hitze. Sie hat ihren Sitz in Hindistan bis Cap Comorin; ein Halbschlag von ihnen ist auf der jenseitigen Halbinsel Indiens und einigen nahe gelegenen Inseln. In Hindistan ist sie sehr rein und uralt.

Von diesen vier Racen glaubt Kant alle übrigen erblichen Völkercharaktere ableiten zu können, entweder als vermischte oder als angehende Racen; wovon die erste aus der Vermischung verschiedener entsprungen ist, die zweite in dem Klima noch nicht lange genug gewohnt hat, um den Charakter der Race desselben völlig anzunehmen (S. III. 71. ff.).

Die Ursache, Weisse und Neger für Grundracen anzunehmen, ist für sich selbst klar. Das Olivengelb der Hindistanischen Race ist eben so wenig, als das originale Gesicht der Kalmucken von irgend einem andern bekannten Nationscharakter abzuleiten, und beide drücken sich in vermischten Begattungen unausbleiblich aus. Eben dieses gilt von der in die Kalmuckische Bildung einschlagenden und damit durch einerlei Ursache verknüpften americanischen Race. Der Ostindianer giebt durch Vermischung mit dem Weissen den gelben Mestizen, wie der Americaner mit demselben den rothen Mestizen, und der Weisse mit dem Neger den Mulatten, der Americaner mit eben demselben den Kabuyl oder schwarzen Karaiben oder Lobo; welches jederzeit kenntlich bezeichnete Blendlinge sind, und ihre Abkunft von ächten Racen beweisen. Die Vermischung des Indiers mit dem

Neger hat man noch nicht verſucht. Das Product aller dieſer Vermiſchungen iſt halbſchlächtig, oder es entſtehet ein Mittelſchlag zwiſchen dem Vater und der Mutter. Denn nur das, was in einer Thiergattung anerbt, kann zu einem Racenunterſchiede in derſelben berechtigen. Die beiden Hauptgründe, dieſe vier Racen anzunehmen, ſind aber:

a. weil jede dieſer Racen in Anſehung ihres Aufenthalts ſo ziemlich iſolirt, d. i. von den übrigen abgeſondert, an ſich aber vereinigt iſt; und

b. weil der Farbenunterſchied darum ſehr bedeutend iſt, weil er mit der Abſonderung durch Ausdünſtung zuſammenhängt, und dieſe Abſonderung doch das wichtigſte Stück der Vorſorge der Natur ſeyn muſs. Eigenſchaften, die der Gattung ſelbſt weſentlich angehören, mithin allen Menſchen als ſolchen gemein ſind, ſind zwar unausbleiblich erblich; aber es liegt darin kein Unterſchied der Menſchen.

Der Begriff einer Race iſt alſo: der Claſſenunterſchied der Thiere (oder Pflanzen, kurz, organiſcher Cörper) eines und deſſelben Stammes, ſo fern er unausbleiblich erblich iſt, ſ. Menſchenſchlag. Iſt die Zeugung verſchiedentlich geſtalteter Menſchen halbſchlächtig, ſo giebt das eine ſtarke Vermuthung, ſie möchten wohl zu verſchiedenen Racen gehören, iſt aber das Product ihrer Vermiſchung jederzeit halbſchlächtig, ſo wird jene Vermuthung zur Gewiſsheit. Giebt auch nur eine einzige Zeugung keinen Mittelſchlag, ſo gehören die Eltern zu einer und derſelben Race. K. hat nur 4 Racen der Menſchengattung angenommen, weil nur von dieſen die halbſchlächtige Zeugung ausgemacht iſt. S. Menſchenſchlag, 3. S. III. 74. f. 534. ff. 536. ff. 540. 541. f. 549. ff.

3. Von den unmittelbaren Urſachen des Urſprungs dieſer verſchiedenen Racen. Die in der Natur eines organiſchen Cörpers (Gewächſes oder Thiers) liegenden Gründe einer beſtimmten Auswickelung beſonderer Theile heiſſen Keime. Die Gründe aber einer beſtimmten Auswickelung der Gröſse oder des Verhältniſſes der Theile heiſsen natürliche Anlagen. In den Vögeln von derſelben Art liegen z. B. Keime zur Auswickelung einer neuen Schicht Federn, wenn ſie im kalten Klima leben, die aber im gemäſsigten zurückgehalten werden. Weil in einem kalten Lande das Weizenkorn mehr gegen feuchte Kälte geſchützt werden muſs, ſo liegt in ihm eine vorher beſtimmte Fähigkeit oder natürliche Anlage zu einer dickeren Haut. Der Zufall und allgemeine mechaniſche Geſetze können ſolche Zuſammenpaſſungen nicht hervorbringen; daher müſſen wir dergleichen gelegenheitliche Auswickelungen als vorgebildet anſehn. Allein ſchon das Vermögen, ſeinen beſondern angenommenen Charakter fortzupflanzen, beweiſet, daſs dazu ein beſonderer Keim oder eine natürliche Anlage in dem organiſchen Geſchöpf geweſen ſei (S. III. 75. ff.).

Der Menſch war für alle Klimaten und für jede Beſchaffenheit des Bodens beſtimmt; folglich muſsten in ihm mancherlei Keime und natürliche Anlagen bereit liegen. Luft und Sonne ſcheinen diejenigen Urſachen zu ſeyn, welche auf die Zeugungskraft innigſt einflieſsen, und eine dauerhafte Entwickelung der Keime und Anlagen hervorbringen, d. i. eine Race gründen können; denn nur ſie afficiren nicht bloſs die Erhaltung, ſondern die Quelle des Lebens. In der Eiszone muſste der Menſch in eine kleinere Statur ausarten, weil bei dieſer der Pulsſchlag ſchneller und die Bl[illegible]ärme gröſser wird. In der That fand auch [illegible]ſtorie von Grönland. S. 179.) die Grön-

länder nicht nur weit unter der Statur der Europäer, ſondern auch von merklich gröſserer natürlichen Hitze ihres Cörpers. Selbſt das Miſsverhältniſs zwiſchen der ganzen Leibeshöhe und den kurzen Beinen an den nördlichſten Völkern iſt ihrem Klima ſehr angemeſſen, da dieſe Theile des Cörpers wegen ihrer Entlegenheit vom Herzen in der Kälte mehr Gefahr leiden. Alle Auswickelung, wodurch der Cörper ſeine Säfte nur verſchwendet, muſs in dieſem austrocknenden Himmelsſtriche *) nach und nach gehemmt werden. Daher werden z. B. die Keime des Haarwuchſes mit der Zeit unterdrückt. Dadurch entſpringt nach und nach die Kalmuckiſche Geſichtsbildung, welche ſich bis zu einer dauerhaften Race einwurzelt (S. III. 78. ff.).

Herodot (lib. IV. c. 23.) berichtet ſchon aus ſeinen Zeiten, daſs die Argippäer, Bewohner eines Landes am Fuſse hoher Gebirge (vermuthlich des Uralgebirges, wo ſich noch jetzt die Kalmucken aufhalten), kahl und flachnaſicht wären (die Mongoliſche Geſichtsbildung). Dieſe Geſtalten findet man jetzt im nordöſtlichen Aſien und nordweſtlichen America. Da nun in der älteſten Zeit Thiere und Menſchen in dieſer Gegend zwiſchen Aſien und America müſſen gewechſelt haben, indem man einerlei Thiere in dem kalten Himmelsſtriche beider Welttheile antrifft, und da dieſe Menſchenrace ſich allererſt etwa 1000 Jahre vor unſrer Zeitrechnung (nach dem Desguignes **) über den Amurſtrom hinaus den Chineſen zeigte, ſo iſt die Abſtammung derſelben aus dem kalten Weltſtriche

*) Unter Himmelsſtrich, phyſikaliſches Klima, verſteht man das einem Ort auf Erden eigene Verhältniſs der Witterung, in Abſicht auf Wärme und Kälte, Abwechſelungen der Jahreszeiten, Feuchtigkeit und Trockenheit der Luft, Fruchtbarkeit und die verſchiedenen Miſchungen der atmoſphäriſchen Luft (Gehler Art. Klima).

**) Hiſtoire des Huns. Tom. I, P. II. p. 13.

gewiſs nicht ganz erzwungen. Daſs die Abtheilung der Americaner aber die nicht völlig eingeartete Race eines Volks des nördlichen Weltſtrichs ſei, beſtätigt ihr erſtickter Haarwuchs an allen Theilen des Cörpers auſser dem Haupte und die röthliche Eiſenroſtfarbe *) der kältern und die dunklere Kupferfarbe heiſserer Landſtriche dieſes Welttheils. Denn das Rothbraune ſcheint, als eine Wirkung der Luftſäure **), eben ſo dem kalten Klima, wie das Olivenbraun, als eine Wirkung des Laugenhaft-gallichten ***) der Säfte, dem

*) K. erklärt hier die Entſtehung des Eiſenroſts, der aus dem Eiſen im Blut des Reticulums niedergeſchlagen werde und die Roſtfarbe der Americaner bilde, nach Prieſtley, welcher geneigt war zu glauben, daſs wenn ſich fixe Luft oder Luftſäure mit dem Eiſen verbinde, dadurch das Eiſen calcinirt, d. i. Eiſenkalk oder Roſt niedergeſchlagen werde, weil ſich nehmlich bei der Wiederherſtellung des Kalks zu Eiſen Luftſäure entwickelt. Allein Lavoiſiers Verſuche haben es wahrſcheinlicher gemacht, daſs den Metallen und alſo auch dem Eiſen ein Antheil von Sauerſtoff (Oxygen) oder ganz reiner Lebensluft beitrete, daher man auch das Verkalken oxydiren nennt (ſ. Gehler. Art. Kalke, metalliſche und Verkalkung). Das Roſtbraune der Americaner müſste alſo nach dieſer Theorie als eine Wirkung des Sauerſtoffs oder Oxygens betrachtet werden, welches auch im kalten Klima häufiger iſt, daher denn die Gefäſſe der Haut der kalten Klimaten angemeſſenen Menſchen vielleicht die Fähigkeit haben, den Sauerſtoff in gröſserer Menge einzuſaugen, und ſo ſowohl die Blutwärme in den äuſsern Theilen zu vermehren, als auch das Eiſen im Blut des Reticulums aufzulöſen und es zu oxydiren, oder den Eiſenroſt niederzuſchlagen; wo auch ihre groſse Entwickelung des Wärmeſtoffs herrühren mag, indem es z. B. um einen Grönländer ſo warm iſt, daſs es ein Europäer nicht lange nahe bei ihm aushalten kann.

**) Luftſäure, wie es Bergmann nennt, iſt Prieſtleys fixe Luft oder Macquers mephitiſches Gas und Lavoiſiers Kohlenſäure. Es iſt diejenige mit dem Waſſer nicht miſchbare, nicht reſpirable Gasart, welche die Bergleute die erſtickenden Schwaden oder die böſen Wetter nennen, und ſich auch über der Oberfläche gährender Cörper befindet. Die ſchicklichſte Benennung für dieſe Gasart iſt Luftſäure, weil ſie ohne Zweifel eine eigene Säure in Luftgeſtalt iſt. Man erhält ſie, wenn man Vitriolöl mit 4 bis 5 mal ſo viel Waſſer verdünnt auf Kreide gieſst. S. Gehlers Phyſ. Wörterb. Art. Gas, mephitiſches. Grens Naturlehre §. 365.

***) Laugenhaft oder alkaliſch iſt etwas, wenn es einen ſcharfen, brennenden, urinöſen, aber nicht ſauern Geſchmack hat, und [illegible] den Säuren aufgelöſeten Materien niederſchlägt. S. Gehler [illegible] Laugenſalze.

heifsen Himmelsſtriche angemeſſener zu ſeyn, ohne einmal das Naturell der Americaner in Anſchlag zu bringen, welches eine halberloſchene Lebenskraft verräth, die am natürlichſten für die Wirkung einer kalten Weltgegend angeſehen werden kann. So bedient man ſich in Surinam der rothen Sclaven (Americaner) nur allein zu häuslichen Arbeiten, weil ſie zur Feldarbeit zu ſchwach ſind. Es gebricht den Eingebohrnen dieſes Welttheils überhaupt an Vermögen und Dauerhaftigkeit. Die gröſste feuchte Hitze des warmen Klima muſs hingegen gerade das Widerſpiel der Kalmuckiſchen Bildung erzeugen. Der Wuchs der ſchwammichten Theile des Cörpers müſste in einem heifsen und feuchten Klima zunehmen; daher eine dicke Stülpnaſe und Wurſtlippen *). Die Haut muſste geöhlt ſeyn, um die zu ſtarke Ausdünſtung zu mäſſigen, und die ſchädliche Einſaugung der faulichten Feuchtigkeiten der Luft zu verhüten. Der Ueberfluſs der Eiſentheilchen im Blute **) verurſacht die durch das Oberhäutchen durchſcheinende Schwärze, und beuget der Erſchlaffung aller Theile vor. Das Oel der Haut verſtattet kaum die Erzeugung einer den Kopf bedeckenden Wolle. Uebrigens iſt feuchte Wärme dem ſtarken Wuchs der Thiere überhaupt beförderlich; und ſo entſpringt der Neger (S. III., 80. ff.).

Der Eingebohrne von Hindiſtan kann als aus einer der älteſten menſchlichen Racen entſproſſen

*) Auf eine ähnliche Art hat Volney (*Voyage en Syrie et en Egypte* T. I. S. 74.) die Entſtehung des Negergeſichts in der heifsen Zone erklärt.

**) Die Chemiker haben in den Blutkügelchen einen Antheil von Eiſen entdeckt, dem ſie die rothe Farbe des Bluts zuſchreiben, womit die Bemerkung übereinkommt, daſs eiſenhaltige Waſſer die wirkſamſten Mittel wider die Bleichſucht ſind. Der Zutritt der reinen Luft (des Sauerſtoffs oder Oxygens) dient nur, dieſe rothe Farbe zu erhöhen. S. Gehler, Art. Blut.

angeſehen werden. Sein Land (wozu K. noch Tibet, vielleicht den allgemeinen Zufluchtsort des menſchlichen Geſchlechts während, und deſſen Pflanzſchule nach der letzten groſsen Revolution unſrer Erde, mitrechnet) hat in einem glücklichen Himmelsſtriche die vollkommenſte Scheitelung der Waſſer (Ablauf nach zwei Meeren), die ſonſt kein im glücklichen Himmelsſtriche liegender Theil von Aſien hat. Es konnte alſo in den älteſten Zeiten trocken und bewohnbar ſeyn, da ſowohl die öſtliche Halbinſel Indiens, als China (weil in ihnen die Flüſſe, anſtatt ſich zu ſcheiteln, parallel laufen) in jenen Zeiten der Ueberſchwemmung noch unbewohnt ſeyn muſsten. Hier konnte ſich alſo in langen Zeitläuften eine feſte menſchliche Race gründen. Das Olivengelb der Haut des Indianers (die wahre Zigeunerfarbe), welche dem mehr oder weniger dunkeln Braun andrer öſtlichern Völker (z. B. der Malaien) zum Grunde liegt, iſt auch eben ſo charakteriſtiſch und in der Nachartung beſtändig, als die ſchwarze Farbe der Neger, und ſcheint, zuſamt der übrigen Bildung und dem verſchiedenen Naturell, die Wirkung einer trockenen Hitze zu ſeyn. Nach Ives ſind die gemeinen Krankheiten der Indianer verſtopfte Gallen und geſchwollene Lebern; ihre angebohrne Farbe aber iſt gleichſam gelbſüchtig, und ſcheint eine continuirliche Abſonderung der ins Blut getretenen Galle zu beweiſen. Eine verringerte Blutwärme iſt die Urſache ihrer kalten Hände, und macht ſie zur Ertragung der Hitze des Klima fähig. Die Verſchiedenheit der Racen ſoll in der weiſsen Farbe der Kinder der Parſis und der gelbbraunen der Indianer ſogleich in die Augen fallen (S. III. 83. ff.).

Manche, z. B. Voltaire, finden die Verſchiedenheiten der Menſchengattung ſo unvereinbar, daſs ſie deshalb lieber viele Localſchöpfungen annehmen; allein der Philoſoph darf die Kette der Natururſachen nur da verlaſſen, wo er ſie

unmittelbar an das unmittelbare Verhängniſs geknüpft ſieht (S. III. 86.).

Man ſchreibt jetzt mit gutem Grunde die verſchiedenen Farben der Gewächſe dem durch unterſchiedliche Säfte gefärbten Eiſen zu. Da alles Thierblut Eiſen enthält, ſo hindert uns nichts, die verſchiedene Farbe dieſer Menſchenracen eben derſelben Urſache beizumeſſen. Auf dieſe Art würde etwa das Salzſaure *) oder das phosphoriſch Saure **), oder das flüchtige Laugenhafte ***) der ausführenden Gefäſse der Haut die

*) Dieſer Name wird derjenigen mineraliſchen Säure gegeben, welche ein Beſtandtheil des gemeinen Küchenſalzes und des Seeſalzes iſt. Wenn man auf das gemeine Küchenſalz Vitriolöl gieſst, ſo entwickelt ſich dieſe Salzſäure in Geſtalt häufiger weiſsgrauer Dämpfe. Sie verbreiten einen Safrangeruch, der vielleicht vom Eiſen entſteht, wenigſtens wird er durch mehr Eiſen merklich verſtärkt. Sie löſet auch das Eiſen leicht auf, wobei ein knoblauchartiger Geruch aufſteigt. (S. Gehler, Art. Salzſäure.) Die vorherige Anm. über die Luftſäure.

**) Phosphorſäure iſt eine eigene Säure im Hornphosphotus, Thierknochen, u. a. m. S. Gehler, Art. Phosphorſäure.

***) Das flüchtige Laugenſalz iſt eine Salzſubſtanz, welche man durch die Zerſetzung und Fäulniſs der thieriſchen und einiger vegetabiliſchen Subſtanzen gewinnt. Sie hat alle allgemeine Eigenſchaften des Laugenhaften oder der Laugenſalze, nur daſs ihre Flüchtigkeit ſehr groſs iſt. S. Gehler, Art. Laugenſalze und Eiſen. Blumenbach (*De gen. hum. var. nat.* p. 125.) trägt eine andere Hypotheſe zur Erklärung der Farbenunterſchiede unter den Menſchenracen vor, und Girtanner (Ueber das Kantiſche Princip für die Naturg. S. 198. ff.) führt 7 Gründe für dieſe Hypotheſe an. Blumenbach hält nehmlich dafür: daſs die Ausdünſtung der unter der Schleimhaut liegenden Haut bei den ſchwarz gefärbten Völkern in Kohlenſtoff und Waſſerſtoff beſtehe, daſs der Waſſerſtoff (vermöge der hohen Temperatur derjenigen Länder, in welchen dieſe Völker leben) ſich mit dem Sauerſtoff der Atmoſphäre verbinde, wodurch einerſeits Waſſer (Schweiſs) ſich bilde, andrerſeits aber der Kohlenſtoff in dem Schleimhäutchen niedergeſchlagen werde und daſſelbe ſchwarz oder gelb färbe. Girtanners Gründe für dieſe Hypotheſe ſind:

1. weil dadurch die Farbe der verſchiedenen Menſchenracen erklärt werde;

2. erhält man auf dieſe Weiſe eine ganz neue Erklärung des Schweiſses;

Eisentheilchen im Reticulum (das Schleimhäutchen oder die netzförmige Substanz der Haut unter dem Oberhäutchen derselben) roth, oder schwarz, oder gelb niederschlagen. In dem Geschlecht der Weissen würde aber dieses in den Säften aufgelöste Eisen gar nicht niedergeschlagen, und dadurch zugleich die vollkommene Mischung der Säfte und Stärke dieses Menschenschlags vor den übrigen bewiesen. Dieses soll aber nur eine flüchtige Anreizung seyn, zur Untersuchung in einem Felde, von welchem K. sagt, dass er darin zu fremd sei, um mit einigem Zutrauen auch nur Muthmassungen zu wagen (S. III. 86.).

K. hat vier menschliche Racen gezählt, worunter alle Mannigfaltigkeiten dieser Gattung sollen begriffen seyn. Alle Abartungen aber bedürfen doch einer Stammgattung, die er entweder für schon erloschen ausgab, oder wir müssen aus den vorhandenen Gattungen diejenige aussuchen, womit wir die Stammgattung am meisten vergleichen können. Freilich kann man nicht hoffen, jetzt irgendwo in der Welt die ursprüngliche menschliche Gestalt unverändert anzutreffen. Eben aus diesem Hange der Natur, dem Boden allerwärts in langen Zeugungen anzuarten, muss jetzt

---

3. Stimmt der Geruch der Neger und anderer gefärbten Völker mit dem Geruch des gekohlten Wasserstoffs ziemlich genau überein;

4. Kann man die Haut der Neger durch übersaure Kochsalzsäure in wenig Minuten weiss waschen;

5) Werden die Kinder der Neger und überhaupt alle Menschen weiss gebohren, und die ersten erst schwarz, wenn die Haut mit der atmosphärischen Luft in Berührung kömmt;

6. Verliert sich in Krankheiten die schwarze Farbe, weil dann die Niederschlagung des Kohlenstoffs aufhört, und der bereits abgesetzte von den Einsauge-Gefässen wieder aufgenommen wird; [illegible] Albinos und Kakerlaken entstehen, welches, [illegible] von überflüssigen Sauerstoff herrührt;

[illegible] önnen auch weisse Menschen farbig werden, haben (Blumenbach. l. c. p. 159).

die Menſchengeſtalt allenthalben mit Localmodificationen behaftet ſeyn. Allein der Erdſtrich vom 31 bis zum 32 Grad der alten Welt (welche auch in Anſehung der Bevölkerung den Namen der alten Welt zu verdienen ſcheint) wird mit Recht für denjenigen gehalten, in welchem die glücklichſte Miſchung der Einflüſſe der kältern und heiſsern Gegenden, und auch der gröſste Reichthum an Erdgeſchöpfen angetroffen wird; wo alſo auch der Menſch am wenigſten von ſeiner Urbildung abgewichen ſeyn muſs. Hier finden wir zwar weiſse, doch brünette Einwohner, welche Geſtalt wir alſo für die der Stammgattung nächſte annehmen können. Von dieſer ſcheint die Hochblonde von zarter weiſser Haut, röthlichem Haar und bleichblauen Augen, die nächſte nordliche Abartung zu ſeyn. Nun hat der Einfluſs einer kalten und feuchten Luft, welche den Säften einen Hang zum Scorbut zuzieht, endlich einen gewiſſen Schlag Menſchen hervorgebracht, der bloſs durch die ſo häufigen Vermiſchungen mit Fremden nicht bis zur Beſtändigkeit einer Race hat gedeihen können (S. III. 86. ff.).

4. Von den Gelegenheitsurſachen der Gründung verſchiedener Racen. Gegen die vorhergehende Theorie ſcheinen folgende Schwierigkeiten zu ſprechen:

a. daſs ähnliche Land- und Himmelsſtriche doch nicht dieſelbe Race enthalten;

b. daſs America in ſeinem heiſseſten Klima keine oſtindiſche oder eine dem Lande angebohrne Negergeſtalt zeigt;

c. daſs es in Arabien oder Perſien kein einheimiſches indiſches Olivengelb giebt.

Antwort auf a: Dieſe Schwierigkeit läſst ſich aus der Art der Bevölkerung jener Himmelsſtriche

faſslich genug beantworten. Denn wenn einmal, durch den langen Aufenthalt ſeines Stammvolks im Nordoſten von Aſien oder des benachbarten America, ſich eine Race wie die jetzige gegründet hatte, ſo konnte dieſe durch keine fernern Einflüſſe des Klima in eine andere Race verwandelt werden. Denn nur die Stammbildung kann in eine Race ausarten; dieſe aber, wo ſie einmal Wurzel gefaſst, und die andern Keime erſtickt hat, widerſtehet aller Umformung eben darum, weil der Charakter der Race einmal in der Zeugungskraft überwiegend geworden iſt (S. III. 88. f.).

Antwort auf b und c: Die Urſache davon, daſs die Negerrace nur Senegambien und die indiſche Race nur Indien eigen iſt, liegt nach Kants Vorſtellung in einem inländiſchen Meere der alten Zeit. Denn der Erdſtrich, der von der Grenze Dauriens, über die Mungalei, kleine Bucharei, Perſien, Arabien, Nubien, die Sahara bis Capo Blanco fortgeht, ſieht dem Boden eines alten Meeres ähnlich. Die Länder in dieſem Striche ſind hohe und mehrentheils waagerecht geſtellte, Ebenen, in denen die daſelbſt befindlichen Gebirge nirgends einen weitgeſtreckten Abhang haben; daher die Flüſſe nur einen kurzen Lauf haben, und im Sande verſiegen. Sie ſind den Baſſins alter Meere ähnlich, weil ſie mit Höhen umgeben ſind, in ihrem Inwendigen Waſſerpas halten, überdem auch gröſstentheils mit Sande bedeckt ſind. Perſien und Arabien diente alſo noch zum Baſſin eines Meeres, und jenes groſse Meer ſchnitt die nördlichen Gegenden von den Senegambiſchen ab, wodurch die Vermiſchung der Racen gehindert, und das Wurzelfaſſen des indiſchen Charakters in Perſien und Arabien unmöglich wurde (S. III. 89. f.).

5. Der Name einer Race, als radicaler Eigenthümlichkeit, die auf einen ge-

meinſchaftlichen Abſtamm Anzeige giebt, und zugleich mehrere ſolche beharrliche forterbende Charaktere, nicht allein derſelben Thiergattung (oder Pflanzengattung), ſondern auch deſſelben Stammes, zuläſst, iſt nicht unſchicklich ausgedacht. Das Wort *progenies* zeigt an, daſs es nicht urſprüngliche, durch ſo vielerlei Stämme, als Species derſelben Gattung, ausgetheilte, ſondern ſich erſt in der Folge der Zeugungen entwickelnde Charaktere, mithin nicht verſchiedene Arten, ſondern Abartungen, aber doch ſo beſtimmt und beharrlich ſind, daſs ſie zu einem Claſſenunterſchiede berechtigen (S. III. 347. f.), ſ. Menſchenſchlag, 2. Die Race oder Abartung iſt alſo eine unausbleibliche erbliche Eigenthümlichkeit, die zwar zur Claſſeneintheilung berechtigt (claſſifiſch iſt), aber doch nicht ſpecifiſch iſt (zur Eintheilung in Arten oder Species berechtigt); weil die unausbleibliche halbſchlächtige Nachartung (alſo das Zuſammenſchmelzen der Charaktere ihrer Unterſcheidung) es wenigſtens nicht als unmöglich beurtheilen läſst, ihre angeerbte Verſchiedenheit auch in ihrem Stamme uranfänglich befindlich anzuſehen (S. III. 350.). S. Menſchenſchlag, 2. Auch in Anſehung der Varietäten der Menſchengattung muſs die Natur eben ſo, wie bei den Racencharakteren, nur als entwickelnd auf dieſelbe durch urſprüngliche Anlagen vorausbeſtimmt angeſehen werden (S. III. 351.). In Anſehung der Varietäten ſcheint die Natur die Zuſammenſchmelzung zu verhüten; was dagegen die Racenunterſchiede betrifft, ſo verſtattet ſie dieſe Zuſammenſchmelzung [illegible]ſtens, wenn ſie ſie gleich nicht begünſtigt, [illegible] dadurch das Geſchöpf für mehrere Klimate t[illegible] wird obgleich keinem derſelben in dem [illegible], als die erſte Anartung an daſſe[illegible] Ein Einwurf gegen dieſen [illegible] Race

und Varietäten ſcheint zu ſeyn, daſs bei andern Thieren faſt alles, was man an ihnen Varietät nennen möchte (wie die Gröſse, die Hauptbeſchaffenheit u. ſ. w.) halbſchlächtig anartet. Allein vernunftloſe Thiere, deren Exiſtenz bloſs als Mittel einen Werth haben kann, muſsten darum zu verſchiedenem Gebrauche verſchiedentlich ſchon in der Anlage (wie die verſchiedenen Hunderacen) ausgerüſtet ſeyn; dagegen die gröſsere Einhelligkeit des Zwecks in der Menſchengattung ſo groſse Verſchiedenheit anartender Naturformen nicht erheiſchte. Daher durften bei den Menſchen die nothwendig anartenden Naturformen nur auf die Erhaltung der Species in einigen wenigen von einander vorzüglich unterſchiedenen Klimaten angelegt ſeyn (S. III. 352. ff.). S. Menſchenſchlag, 3. ff.

Aie Abhandlungen, aus welchen dieſer Auszug genommen iſt, ſind genannt am Ende des Art. Menſchenſchlag.

Rathſchläge

der Klugheit (*conſilia prudentiae*, *conſeils de la prudence*), die aſſertoriſchen Imperative, ſ. Imperativ, 11 u. 25.

Rationale

Erkenntniſs, ſ. Erkenntniſs, rationale.

Rationalismus,

rationalismus. So nennt man, in der Theorie von dem Urſprung unſerer Erkenntniſs, die Behauptung, [illegible]kenntniſſe gebe, die aus dem Erſelbſt entſpringen, und daher

Erkenntniſſe *a priori* heiſsen. Die Behauptung hingegen, daſs alle unſere Erkenntniſs aus der Erfahrung müſſe abgeleitet werden, und durch die Sinne in uns komme, heiſst der Empirismus, und wenn er gar keine rationale Erkenntniſs zugiebt, der reine Empirismus. Der Rationalismus gründet ſich darauf, daſs es Erkenntniſſe gebe, die Nothwendigkeit und Allgemeinheit haben, welche allein durch die Ableitung jener Erkenntniſſe aus dem Erkenntniſsvermögen eingeſehen wird; indem der Menſch ſo erkennen muſs und alſo nothwendig immer ſo erkennt, wie das Erkenntniſsvermögen nach ſeiner Beſchaffenheit die Erkenntniſſe allein formen kann. Der Empirismus begnügt ſich damit, daſs er dieſe Allgemeinheit und Nothwendigkeit fühlt, ohne ſie weiter einſehen zu können; daher er auch weiter keinen Probirſtein der Erfahrung verſtattet, der immer nur in Principien *a priori* angetroffen werden kann. Denn nur eine eingeſehene Nothwendigkeit kann uns die Erfahrung ſichern, die ſonſt nicht bloſs etwas zufälliges enthält, ſondern, ſelbſt dem Gefühl des Empiriſten entgegen, ganz zufällig und damit vollkommen unſicher und ein bloſser Traum wird (Pr. 27.). S. *A priori* und *A poſteriori*.

2. Kant, der den Rationalismus zuerſt in Anſehung der Gründe, Grenzen, Anwendung und Umfang deſſelben in ſeiner ganzen Vollkommenheit aufgeſtellt hat, hatte zu unſerm Zeitalter das Zutrauen, daſs der Empirismus vermuthlich nur noch zur Uebung der Urtheilskraft aufgeſtellt werde. Er meinte daher, daſs man es denen doch Dank wiſſen müſſe, die ſich mit dieſer ſonſt eben nicht belehrenden Arbeit bemühen wollen (M. II. 178. P. 28.). Er irrte ſich aber hierin, denn in Deutſchland hat man eben ſo, wie bisher in Frankreich der Empirismus herrſchend war, denſelben in allem Ernſt vertheidigt. Beſonders gab D. Chriſt. Gottl. Sel-

le, Mitglied und zuletzt Director der philoſophiſchen Claſſe der Königlichen Academie der Wiſſenſchaften zu Berlin, Grundſätze der reinen Philoſophie, Berlin 1788, 8. heraus, in welchen er den Empirismus in ſeiner gröſsten Stärke vorgetragen hat. Carl Chriſt. Erh. Schmid, Prof. zu Jena, hat ſeinem Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der Kantiſchen Schriften, 4te vermehrte Auflage, Jena, 1798. 8. eine Abhandlung angehängt, die einige Bemerkungen über den Empirismus und Purismus (Rationalismus) in der Philoſophie, durch die Grundſätze der reinen Philoſophie von Selle veranlaſst, enthält. Er ſtellt darin das Selliſche Syſtem kurz dar, vergleicht es mit dem Kantiſchen, und ſetzt einige prüfende Anmerkungen über das erſtere hinzu. In England vertheidigte Hume, in Frankreich vorzüglich Helvetius den Empirismus, ſ. Hume. Eine Darſtellung des Empirismus in der ganzen Blöſse ſeiner Seichtigkeit in moraliſchen Beſtimmungen findet man im Art. Freiheit, tranſſcendentale.

3. Man kann den Rationalismus ſowohl als den Empirismus nach den drei ſpecifiſch verſchiedenen Erkenntniſsvermögen eintheilen, in den der ſpeculativen Vernunft, den der praktiſchen Vernunft und den der Urtheilskraft. Der Rationalismus der ſpeculativen Vernunft iſt die Behauptung, daſs es unter unſren Erkenntniſſen ſolche gebe, die *a priori* ſind, oder die aus dem Erkenntniſsvermögen ſelbſt entſpringen, welche alſo aller unſerer Erkenntniſs eine nothwendige und unveränderliche Form geben, und ſie unveränderlichen Geſetzen unterwerfen. Der Empirismus der ſpeculativen Vernunft iſt die Behauptung, es gebe keine ſolche Erkenntniſſe, ſondern alle Erkenntniſs komme *a poſteriori*, durch die Sinne, in uns. Der reine

Empirismus der ſpeculativen Vernunft iſt in Anſehung der kosmologiſchen Ideen im Art. Epikurismus vorgetragen; er muſs durchaus leugnen, daſs es einen freien Willen, folglich Moralität, und einen Gott, folglich Religion gebe, wenn er anders conſequent ſeyn will. Denn das ſind Vernunftideen, zu denen es in der Sinnenwelt keine Gegenſtände giebt. Giebt es alſo nichts weiter als Erfahrungserkenntniſs, ſo giebt es auch nichts weiter, als die Sinnenwelt, folglich keine überſinnlichen Gegenſtände (M. I. 564.). Der reine Empirismus hat daher auch gar kein praktiſches Intereſſe. Moral und Religion ziehen uns, als Willensbeſtimmungen, um ihrer ſelbſt willen an, Niemand, der nicht ganz verworfen iſt, möchte ſie wohl miſſen. Der reine Empirismus aber gefällt uns in Beziehung auf unſern Willen und unſre Handlungen gewiſs nicht; denn er ſcheint der Moral und der Religion alle Kraft und allen Einfluſs zu benehmen. Denn wenn es kein von der Welt unterſchiedenes Urweſen giebt, wenn der Wille nicht frei iſt, ſo verlieren die moraliſchen Ideen und Grundſätze alle Gültigkeit, und an der Religion, und den transſcendentalen (aus dem Vernunftvermögen ſelbſt hervorgehenden und auf nicht empiriſche Gegenſtände hinweiſenden) Ideen, die die letztere vorausſetzt, ihre theoretiſche (obwohl allein nicht zureichende, dennoch unentbehrliche) Stütze (M. I. 565. C. 496.). Dagegen hat freilich der reine Empirismus ein gröſseres ſpeculatives Intereſſe, und das iſt es eben, was ſo ſehr für ihn einnimmt. Der Verſtand iſt bei demſelben immer auf ſeinem eigenthümlichen Boden, nehmlich dem Felde von lauter möglichen Erfahrungen, vermittelſt deren Geſetze er ſeine ſichere und faſsliche Erkenntniſs ohne Ende erweitern kann. Er kann hier alles der Anſchauung darſtellen, oder doch in Begriffen, deren Bild in gegebenen ähnlichen Anſchauungen klar und deutlich vorgelegt werden kann (M. I. 566. M. I. 496.). Der Empi-

rift wird es z. B. niemals erlauben, irgend eine Epoche der Natur für die ſchlechthin (abſolut) erſte anzunehmen, weil er einen ſchlechthin erſten Anfang der Welt verwirft. Er wird von den Gegenſtänden der Natur nie zu denen überzugehen erlauben, die weder Sinn, noch Einbildungskraft *in concreto* darſtellen kann, dergleichen das abſolut Einfache iſt, und hält daher ſogar die Seele für eben ſo theilbar und verweslich als die Materie. Er wird nicht einräumen, daſs man in der Natur einen freien Willen zum Grunde lege, weil nach Naturgeſetzen alles nothwendig ſeyn muſs, und nichts in der Natur unabhängig von dieſen Geſetzen wirken kann. Er wird nicht zugeben, daſs man die Urſache irgend wozu auſserhalb der Natur in einem Urweſen ſuche, das nicht zur Natur gehöre. Denn alles dies hieſse das Feld der Erfahrung verlaſſen und folglich nach ſeiner Vorſtellung, dichten (M. I. 567. C. 497.).

Der Grundſatz des empiriſchen Philoſophen (Empiriſt) kann die Maxime der gröſseſt möglichen Erweiterung des menſchlichen Verſtandes durch die Erfahrung ſeyn, und dabei den Vorwitz und die Vermeſſenheit des die wahre Beſtimmung der Vernunft (Erfahrungserkenntniſs immer weiter zu treiben, und den Willen immer mehr durch moraliſche Grundſätze zu beſtimmen) verkennenden Gebrauchs oder Miſsbrauchs derſelben niederſchlagen, indem man mit Einſicht und Wiſſen durch Vernunft groſs thut, da wo eigentlich Einſicht und Wiſſen aufhören. Dann iſt es aber zugleich ſeine Maxime, die Anſprüche auf Wiſſen und Einſicht zu mäſsigen, und in Behauptungen beſcheiden zu ſeyn, und zu machen, dadurch, daſs er immer darauf aufmerkſam macht, daſs es den Behauptungen und vermeintlichen Einſichten derer, die mit Vernunfterkenntniſs groſs thun, vielleicht an Realität fehlen möchte (M. I. 568. C. 498.). Aber der Empirismus bleibt gemei-

niglich nicht bei dieſen Grundſätzen, und wird dann höchſt nachtheilig. Er wird nehmlich in Anſehung der Ideen gemeiniglich ſelbſt dogmatiſch, und, ſtatt daſs er behaupten ſollte, unſere Erkenntniſs erſtrecke ſich nur auf das Feld der Erfahrung, behauptet er zu wiſſen, daſs es auſſer den Erfahrungsgegenſtänden keine Gegenſtände gebe. Er verneinet alſo dreuſt das, was doch über der Sphäre ſeiner anſchauenden Erkenntniſſe iſt, und fällt alſo ſelbſt in den Fehler der Unbeſcheidenheit. Allein dieſe Unbeſcheidenheit iſt viel tadelnswürdiger, als die des dogmatiſchen Rationaliſten, denn es wird durch ſie dem praktiſchen Intereſſe der Vernunft der unerſetzliche Nachtheil verurſacht, daſs ihm die Religion genommen, die Moral verdorben, und ſo die Moralität ſelbſt wankend gemacht wird (C. 499. M. L., 569.). S. Epikurismus und Platonismus. Der reine Empirismus der ſpeculativen Vernunft iſt endlich der Popularität, oder der Faſſungskraft des gemeinen Verſtandes, gänzlich zuwider. Man ſollte zwar glauben, daſs die transſcendentale Dogmatik oder der Inbegriff von Behauptungen, die eine Erkenntniſs *a priori* möglich machen ſollen; den Empirismus dem gemeinen Verſtande annehmlicher machen würde. Allein eben das, daſs der Gelehrteſte von den Gegenſtänden dieſer Erkenntniſs nicht mehr weiſs, als der gemeine Verſtand, empfiehlt ihm den dogmatiſchen Rationalismus. Die Eitelkeit alſo etwas zu wiſſen, wovon der Gelehrteſte nicht mehr weiſs, und die Gemächlichkeit, dieſes zu wiſſen, ohne viel Nachforſchungen darüber anſtellen zu dürfen, empfehlen den dogmatiſchen Rationalismus ſehr. Der gemeine Verſtand will überdem etwas haben, womit er zuverſichtlich anfangen kann zu erklären, die Unbegreiflichkeit eines ſolchen abſoluten Anfangs beunruhigt ihn nicht. Zuletzt aber verſchwindet alles ſpeculative Intereſſe bei ihm vor dem praktiſchen, und ſo iſt der Empirismus der transſcen-

dental - idealisirenden speculativen Vernunft, aller Popularität gänzlich beraubt (C. 500. ff. M. I. 572.). Der dogmatische Rationalismus hat überdem noch ein architectonisches Interesse, denn die Vernunft fordert nicht empirische, sondern reine Vernunfteinheit *a priori*. Diesem Interesse ist nun der Empirismus gänzlich zuwider; denn seine Sätze sind von der Art, dafs sie die Vollendung eines Gebäudes von Erkenntnissen gänzlich unmöglich machen *). Der dogmatische Rationalismus kann das Gebäude seiner Erkenntnifs vollenden, denn nach demselben giebt es einen absoluten Anfang der Welt, absolut einfache Theile, woraus alles zusammengesetzt ist u. s. w. Bei den Voraussetzungen, des Empirismus ist aber ein vollständiges Gebäude der Erkenntnifs gänzlich unmöglich, denn nach ihnen giebt es über einen Zustand der Welt immer einen noch ältern, in jedem Theile immer noch andere wiederum theilbare u. s. w. (C. 502. f. M. I. 573.). Könnte sich ein Mensch von allem Interesse losmachen, und die Behauptungen der Vernunft, gleichgültig gegen alle Folgen, blofs nach dem Gehalt ihrer Gründe in Betracht ziehen, so würde er in einem unaufhörlich schwankenden Zustande seyn, und sich bald zu einer Behauptung, bald wieder zu dem Gegentheil derselben bekennen. Heute würde es ihm überzeu-

*) Der Empirismus legt schon dadurch, dafs er die Nothwendigkeit und Allgemeinheit der philosophischen Begriffe aufhebt (wie dieses nicht nur aus seiner ganzen Darstellung durch Locke, sondern sogar aus dem eigenen Geständnisse dieses Philosophen bekannt seyn sollte), seine Unzulänglichkeit, Philosophie als Wissenschaft zu begründen, an den Tag, und mufs eben darum auf dem Gebiet des positiven Dogmatismus dem Rationalismus das Feld räumen (Reinhold in der Abhandl. über den phil. Skeptic. S. 48. vor Humes Untersuchung über den menschlichen Verstand, neu übersetzt von Tennemann. Jena 1793. 8.)

gend vorkommen, der menſchliche Wille ſei frei; morgen, alles ſei Naturnothwendigkeit; heute würde er behaupten, es ſei ein Gott, morgen, ein Weſen, daſs keine Urſache habe, ſei ein Unding; heute, die Seele ſei ein einfaches Weſen, morgen, es gebe nichts als Materie; heute, die Welt habe einen Anfang genommen, morgen, ſie ſei ewig. Beim Handeln aber würde er wieder ſeine Principien ſo wählen, daſs das praktiſche Intereſſe nicht dabei litte, das Spiel der ſpeculativen Vernunft würde verſchwinden, und der ſonſt hin und her Schwankende ſich zum dogmatiſchen Rationalismus ſchlagen. Weil es aber doch einem nachdenkenden und forſchenden Weſen anſtändig iſt, gewiſſe Zeiten lediglich der unpartheiiſchen Prüfung ſeiner eigenen Vernunft zu widmen, ſo kann es Niemanden verwehrt werden, das Reſultat ſeiner Prüfung, ſeine Gründe für die Sätze und Gegenſätze, andern Menſchen mitzutheilen (C. 503. f. M. I. 574.).

Selle hat ſich bloſs über einen einzigen dieſer Sätze, worüber der dogmatiſche Rationaliſt mit dem Empiriſten im Streit iſt, erklärt, nehmlich über Gott; allein ſehr inconſequent in Anſehung des Empirismus, den Selle aufſtellt. Denn er wird in Anſehung der Idee von Gott ein dogmatiſcher Rationaliſt, und fällt alſo aus ſeinem Syſtem heraus. „Da, ſchlieſst er (S. 163.) weder in den Erſcheinungen, noch in den endlichen Subſtanzen (welche ſich zu den Erſcheinungen, wie Urſache zur Wirkung verhalten ſollen) der zureichende Grund ihres Daſeyns zu finden iſt, ſo muſs jenſeits der Subſtanzen, welche die Gegenſtände der Sinnlichkeit begründen, eine Subſtanz vorhanden ſeyn, die nichts mehr vorausſetzt (vorher hatte er aber geſagt, daſs alle Dinge, in ſo ferne wir ſie erkennen, in einer ſolchen Verbindung ſtehen, daſs immer eines das andere vorausſetzt, und nirgends etwas zu finden iſt, das keiner Vorausſetzung mehr

bedürfe; woher nun dieſes muſs, als aus der Vernunft? folglich fällt Selle hier aus ſeinem Syſtem in den Rationalismus), die den zureichenden Grund ihres Daſeyns in ſich ſelbſt hat, die nicht mehr endlich, und folglich unendlich iſt, und hier ſtehen wir vor Gott." Gottes objectives Daſeyn wird, nach Selle, aus dem Satz des zureichenden Grundes, als einem erfahrnen Geſetze der Dinge erkannt (S. 170.), und doch hören, wie er ſagt, bei der Erkenntniſs Gottes alle Vorſtellungen und ſinnliche Begriffe auf, und nur durch Verſtandesbegriffe kann uns die Vernunft dieſe Erkenntniſs gewähren (S. 174.). „Das Weſen der erſcheinenden Subſtanzen beſteht darin, daſs ſie durch ihre Einwirkung auf unſer Erkenntniſsvermögen die Vorſtellung des Raums und den Begriff der Undurchdringlichkeit hervorbringen. Wir nennen ſie daher in ſo ferne auch materielle Subſtanzen. Nun ſind alle erſcheinende Subſtanzen auch endlich, folglich kann Gott als eine unendliche Subſtanz nicht durch Sinnlichkeit erkannt werden. Er iſt ein immaterielles Weſen" (S. 175.). Warlich inconſequenter und mehr dem reinen Empirismus, den doch Selle in der Theorie behauptet, entgegen, kann man in der Anwendung dieſer Theorie nicht verfahren. Wen ſolche Schlüſſe überzeugen können, dem iſt bald geholfen. Uebrigens nimmt er auch eine Vernunfterkenntniſs (nach ſeiner Theorie, eine aus der Erfahrung, in der doch alles nothwendig iſt, durch Vernunft abſtrahirte Erkenntniſs) der freien Handlungen an (S. 179. f.). Man ſieht, ein ſolcher Empirismus, der bloſs den Grund des Gebäudes des rationalen Empirismus weggräbt, und doch verſteht, das Gebäude in der Luft ſchwebend zu erhalten, iſt freilich auch ſo gar ohne ſpeculatives Intereſſe.

Conſequenter ſchon iſt Helvetius. Er behauptet auch (*De l'homme.* T. I. Sect. II. ch. 1. p. 76.) daſs alle unſere Vorſtellungen durch die Sin-

ne in uns kommen; aber er ſagt auch, man wird mich vielleicht fragen, was die Fähigkeit zu empfinden ſei, und was aus ihr werde, wenn die Organe aufgelöſet werden; ein berühmter Engliſcher Chemiker antwortet, ſagt Helvetius, das, was in dem zerſetzten Eiſen aus der Qualität den Magnet anzuziehen wird. „Die phyſiſche (materielle) Empfindungsfähigkeit (Senſibilität) iſt die einzige Urſache unſrer Handlungen, unſerer Gedanken, unſerer Leidenſchaften und unſerer Geſelligkeit (*ch.* VII. p. 102.). Das, was man intellectuelles Vergnügen oder Miſsvergnügen nennt, kann immer auf ein phyſiſches Vergnügen oder Miſsvergnügen bringen. Die Gewiſſensbiſſe ſind nichts anders, als das Vorherſehen der phyſiſchen Schmerzen, denen das Verbrechen uns ausſetzt. Der Verſtand iſt nichts anders als das Reſultat der verglichenen Empfindungen des Menſchen (*ch.* 15). Alles in den Menſchen iſt Empfinden; und ſie empfinden und erhalten nicht anders Vorſtellungen, als durch die fünf Sinne. Gut im moraliſchen Sinn heiſst, was von allgemeinem Nutzen iſt. Es giebt keine Wahrheit, die ſich nicht auf eine Thatſache (Factum) bringen laſſe (*ch.* 23.). Das Wort Tugend erweckt im Verſtande ſtets die undeutliche Vorſtellung von irgend einer der Geſellſchaft nützlichen Qualität" (*Sect.* 3. *ch.* 12.). Am Schluſs ſeines Werkes (*Recapitulation*, *ch.* 3.) äuſsert endlich Helvetius die Beſcheidenheit, die einem kritiſchen Empiriſten ſo wohl anſteht, und welche in mir den Wunſch erregte, man möchte ihn wenigſtens nicht den groben, dogmatiſchen Materialiſten zuzählen, zumal da er ſelbſt dagegen proteſtirt, ſo gewiſs es auch iſt, daſs er zu den Senſualiſten und Empiriſten gehört, ſ. Materialismus, 12. Am conſequenteſten und beſcheidenſten iſt endlich D. Hume, der ebenfalls den empiriſchen Urſprung aller menſchlichen Erkenntniſs behauptet. Er bringt aber nicht alles, wie Helvetius, auf Thatſachen, ſondern nimmt auch gewiſſe Beziehun-

gen der Begriffe an, welche wir uns von den ſinnlichen Gegenſtänden machen, und durch die bloſse Wirkſamkeit des Denkvermögens gefunden werden ſollen; zu dieſer Claſſe rechnet er die Mathematik. S. Hume, 5. ff. Ein Hauptwerk über den Empirismus, das alle nachherigen Empiriſten benutzt haben, iſt *Locke's Eſſai upon human underſtanding*, ſ. Locke.

4. Der Rationalismus der praktiſchen Vernunft iſt die Behauptung, daſs die praktiſchen Begriffe des Guten und Böſen nach einem, aus der Vernunft entſpringenden, alſo reinen, *a priori* den Willen beſtimmenden Geſetze, und durch daſſelbe, beſtimmt werden müſſen; daſs alſo die Vernunft durch ihr Geſetz den Willen *a priori* beſtimmen könne. Der Empirismus der praktiſchen Vernunft ſetzt die praktiſchen Begriffe des Guten und Böſen bloſs in Erfahrungsfolgen (der ſogenannten Glückſeligkeit). Der Empirismus frägt, was wird daraus entſtehen, wenn ich ſo oder ſo handle, wird es mir Nutzen oder Schaden bringen, und nennt im erſtern Fall die Handlung gut, im letztern böſe; der Rationalismus frägt, welche Handlungsmaxime kann als allgemeines Geſetz für den Willen betrachtet werden, damit ich bloſs um dieſer Beſchaffenheit der Maxime willen darnach handle, und nennt die Handlung, die darum geſchieht, gut, und die entgegengeſetzte böſe. Der erſtere rottet die Sittlichkeit in Geſinnungen mit der Wurzel aus; daher iſt die Verwahrung vor demſelben höchſt wichtig und anrathungswürdig. Der Rationalismus der Urtheilskraft iſt die Behauptung, daſs aus der Urtheilskraft ſelbſt Gründe der Subſumtion des Beſondern unter das Allgemeine entſpringen. Der Empirismus der Urtheilskraft iſt die Behauptung, daſs alles Urtheilen ſich bloſs auf logiſche Abſtraction von Erfahrungsgegenſtänden

gründe, wodurch alles Allgemeine gegeben werde, unter welches das Beſondere ſubſumirt werde (P. 124. f.). Beide ſind entweder der des Geſchmacks oder der der teleologiſchen Urtheilskraft.

Von dem Rationalismus und Empirismus des Geſchmacks, ſ. Geſchmack, II. Von dem Rationalismus und Empirismus der teleologiſchen Urtheilskraft, ſ. Urtheilskraft, teleologiſche.

5. Der Rationalismus in Glaubensſachen iſt die Behauptung, daſs bloſs die natürliche Religion moraliſch-nothwendig, d. i. Pflicht ſei. Er iſt entweder Naturalismus, ſ. Naturaliſt, oder reiner Rationalismus, welcher eine übernatürliche göttliche Offenbarung zuläſst, aber behauptet, daſs ſie zu kennen und für wirklich anzunehmen, zur Religion nicht nothwendig erfordert werde (R. 231.). Der Rationaliſt muſs ſich, vermöge dieſes ſeines Titels, von ſelbſt ſchon innerhalb der Schranken der menſchlichen Einſicht halten. Daher wird er, wenn er conſequent ſeyn will, immer nur reiner Rationaliſt ſeyn ſ. Naturaliſt, 3. Alſo kann die Streitfrage nur die wechſelſeitigen Anſprüche des reinen Rationaliſten und des Supernaturaliſten in Glaubensſachen, der an eine übernatürliche Offenbarung glaubt, betreffen. Der Gegenſtand des Streits zwiſchen beiden iſt: ob ſich eine übernatürliche Offenbarung beweiſen laſſe, und ob ſie zur alleinigen allgemeinen wahren Religion nothwendig, oder die bloſse natürliche Religion ſchon hinlänglich, und die geoffenbarte bloſs zufällig ſei (R. 232.).

Raum,

ſpatium, *eſpace*. Eine reine Anſchauung, die allen äuſsern Anſchauungen zum Grunde liegt, und als eine unendliche gegebene Gröſse vorgeſtellt wird, ſ. Expoſition, 4, ff.

2. Der Raum *) und die Zeit und alle Theile derſelben ſind Anſchauungen, mithin mit dem Mannigfaltigen, das ſie in ſich enthalten, einzelne Vorſtellungen (Individuen), ſ. Expoſition, 6., alſo nicht bloſse Begriffe. Durch einen Begriff wird eben daſſelbe Bewuſstſeyn als in vielen Vorſtellungen enthalten; alſo die Einheit des Bewuſstſeyns als analytiſch und als abgeleitet angetroffen (das Bewuſstſeyn Menſch findet ſich z. B. in vielen Individuen, Cajus, Sempronius, u. ſ. w. die alle Menſchen ſind), ſ. Einheit, analytiſche. Durch die Anſchauung hingegen werden viel Vorſtellungen als in Einer und deren Bewuſstſeyn enthalten, mithin als zuſammengeſetzt, folglich die Einheit des Bewuſstſeyns als ſynthetiſch, aber doch urſprünglich angetroffen (z. B. in der einzigen Vorſtellung eines beſtimmten Menſchen und in dem Bewuſstſeyn deſſelben finden ſich reale Vorſtellungen, die alle zuſammen den Menſchen ausmachen), ſ. Einheit, ſynthetiſche. Dieſe Einzelheit (Individualität) der Anſchauung iſt ſehr wichtig, und ein ſol-

*) Mosheims Worte (Cudworth. Syſtem. intell. cap. V. ſect. [illegible] IV. 1.) ſind ſehr merkwürdig: *Tota de ſpatio eiusque [illegible] valde est retruſa et infinitis implicata difficultatibus — quicquid etiam moliar, hanc notionem eiicere vanis eius dimicare nolo, fateorque mihi non tam alte poſitam attingere et comprehen-*

ches Individuum ist der Raum (er kann also auch von keinem andern Dinge als von ihm selbst ein Prädicat seyn (C. 136. *)). S. auch Leibnitz, VII S. 338. ff.

3. Der Raum ist die einzige subjective und auf etwas Aeusseres bezogene Vorstellung, die *a priori* objectiv heissen könnte, d. h. die aus dem Erkenntnissvermögen selbst entspringt, und zu jedem äussern Gegenstande nothwendig ist. Es giebt zwar auch andere subjective Vorstellungen (nehmlich diejenigen, welche zur Beschaffenheit der Sinnesart, nicht der Sinnlichkeit überhaupt, gehören) die mit etwas Aeusserem zusammenhängen, z. B. die Farbe, die Wärme u. s. w.; aber man kann von keiner derselben, so wie der Geometer vom Raume thut, synthetische Sätze *a priori* ableiten (M. I., 52.). Diese subjectiven Vorstellungen sind Empfindungen und nicht Anschauungen, die sich also lediglich auf das Subject, als die Modification seines Zustandes beziehen, wodurch also nicht eigentlich das Object, sondern der Zustand des Subjects, in Beziehung auf ein gewisses Object, erkannt wird. Daher sind diese Vorstellungen gar nichts ideales, wie der Raum; sondern gehören zu dem Realen, oder dem, was als Wirkung des Erfahrungsgegenstandes auf den Sinn angesehen werden muss, welches dann den Anschauungen der Erfahrungsgegenstände, als Erscheinungen, einen solchen Inhalt giebt, der nicht aus unserm Erkenntnissvermögen entspringt (nicht ideal ist), sondern durch Afficirung unsrer Sinne gegeben wird, der also nicht aus uns und durch uns entspringt, aber dennoch in uns, nehmlich als Empfindung durch den Sinn vorhanden (real) ist. Aber eben darum giebt nun diese Empfindung keine allgemeinen und nothwendigen Sätze, und Farben, Wärme, Töne geben nicht allgemeingültige und nothwendige

Anſchauungen, ob ſie wohl den Inhalt zu gewiſſen Anſchauungen geben, an denen das, was zur Anſchauung gehört, zum Theil *a priori* iſt, zum Theil durch die Empfindung empiriſch beſtimmt, z. B. der Extenſion oder Intenſität nach begrenzt, iſt. Nur die Anſchauung läſst alſo ein Object erkennen, die Empfindung aber giebt dieſer Anſchauung einen reellen Inhalt, ſ. Empfindung, 4., bezeichnet aber erſt vermittelſt der Anſchauung im Raum oder Zeit, oder als Erfüllung dieſer Formen aller Anſchauungen, ein reales Object. Empfindung an und für ſich läſst alſo kein Object erkennen, aber Empfindung, die einen Raum erfüllt und begrenzt, giebt einen Cörper (C. 44. M. I. 52.).

4. Hieraus folgt, daſs die Idealität des Raums (oder daſs er an ſich ſelbſt nichts iſt, ſondern nur eine Vorſtellung, die bloſs aus der Beſchaffenheit unſrer Sinnlichkeit entſpringt, und eine gewiſſe Claſſe von Erfahrungsgegenſtänden, nehmlich die äuſsern, möglich macht) nicht etwa durch unzulängliche Beiſpiele erläutert werden muſs, indem er die einzige Vorſtellung ſeiner Art, oder ein Individuum iſt, das nicht mit andern unter einen gemeinſamen Begriff gebracht werden kann. Farben, Geſchmack u. ſ. w. ſind nehmlich nicht Beſchaffenheiten von Dingen an ſich, ſondern Veränderungen des empfindenden Subjects, die ſogar bei verſchiedenen Menſchen verſchieden ſeyn können. In der Erfahrung giebt das freilich Beſchaffenheiten der Erfahrungsgegenſtände, allein dieſe Erfahrungsgegenſtände ſind doch ſelbſt urſprünglich nur Erſcheinungen. Die Röthe und der Geruch der Roſe iſt in Beziehung auf meine Empfindung etwas Wahres und Reales, und es giebt in der Erfahrung allerdings dieſe rothe und wohlriechende Roſe, und in der Erfahrung iſt dieſe ein Ding an ſich ſelbſt. Allein im tranſcendentalen Verſtande, oder wenn wir auf den Urſprung der Erfahrungsgegen-

ſtände ſehen, hängt weder die rothe Farbe, noch der Roſengeruch dem Erkenntniſsvermögen nothwendig an, ja auch nicht einmal die Vorſtellung der Farbe und des Geruchs überhaupt. Denn der Blindgebohrne hat die Vorſtellung der Farbe nicht, und es giebt Menſchen, die keinen Geruch haben. Die Vorſtellung des Raums aber hängt unſerm Erkenntniſsvermögen unauslöſchlich an. Im transſcendentalen Verſtande ſind alſo die äuſſern Erfahrungsgegenſtände nicht Dinge an ſich, ſondern bloſs vermittelſt unſrer Sinnlichkeit entſtandene Vorſtellungen. Denn der Raum, worin ſie angeſchauet werden, iſt eine ideale Vorſtellung, die aus unſerm Gemüth entſpringt, und kein wirklicher Gegenſtand, und ohne ihn kann es doch kein äuſseres Ding geben; das aber, was in dieſem Raum iſt, nehmen wir bloſs vermittelſt der Empfindung wahr. Raum und Empfindung oder Affectionen der Sinnlichkeit geben alſo das äuſsere Erfahrungsobject. Der Gegenſtand aber, der den Grund jener Affectionen enthalten mag, iſt uns ganz unbekannt (C. 45. M. I. 53.).

5. Man ſollte den Raum nicht ein Compoſitum oder Zuſammengeſetztes, ſondern ein Totum oder Ganzes nennen, weil die Theile deſſelben, die alle wieder Räume ſind, nur im Ganzen und nicht das Ganze durch die Theile, möglich ſind. K. will ihn allenfalls ein Compoſitum ideale (Zuſammengeſetztes in der Idee), aber nicht Compoſitum reale (Zuſammengeſetztes in der Wirklichkeit) genannt wiſſen. Das heiſst, der Raum wird uns durch unſer Erkenntniſsvermögen als ein Zuſammengeſetztes gegeben, d[illegible] aber nicht ſo, wie der Cörper im Raum, i[illegible] zerlegen läſst. Er läſst ſich bloſs geometri[illegible]eilen, d. i. die Theile deſſelben ſind bloſs [illegible] in dem unendlichen Raum, o[illegible] ſ[illegible] grenzungen in demſelben, [illegible]

ihm machen, mithin beſteht er nur aus ſo viel Theilen, als wir durch wirkliche Begrenzung oder Theilung in ihm erzeugen (Schultz Erläuter. Th. 2. §. 12. S. 28. f.). Der Raum iſt auch kein Zuſammengeſetztes aus Subſtanzen (nicht einmal aus realen Accidenzen); heben wir alſo in Gedanken die Zuſammenſetzung des Raums auf, ſo bleibt gar nichts übrig. Er kann nicht etwa als aus Puncten zuſammengeſetzt gedacht werden; denn der Punct iſt kein Theil, ſondern die Grenze eines Raums, nehmlich die Linie; wo alſo kein Raum iſt, da iſt folglich auch keine Linie, und folglich kein Punct. Der Raum beſteht alſo nicht aus einfachen Theilen *) (C. 466. f. M. I. 526.).

6. Der Raum iſt die formale Bedingung der Möglichkeit aller Materie, d. i. ohne ihn kann keine Materie und folglich keine Cörperwelt möglich ſeyn; die Geometrie iſt aber die Wiſſenſchaft von der Beſchaffenheit des Raums, alſo enthält ſie auch die nothwendigen und allgemeinen Bedingungen der Materie ihrer räumlichen Form nach. Die Art der Anſchauung der äuſsern Gegenſtände (Cörper), die in der urſprünglichen Anſchauung des Raums gegeben wird, iſt die einzig mögliche; und die Beſtimmungen des Raums *a priori*, welche die Geometrie lehrt, betreffen alles dasjenige, was dadurch allein möglich iſt, daſs es dieſen Raum erfüllt (alle Cörper). Man muſs alſo denen nicht Gehör geben, die ſich gewiſſe phyſiſche Puncte den-

*) Daher ſind eben in einer endlichen Linie eine unendliche Menge von Theilen möglich, ohne daſs ſie gleichwohl ein Aggregat von unendlich vielen Theilen ſeyn kann. Es iſt aber auch der Raum eine unmittelbare Vorſtellung, eine Anſchauung a priori und kein Verſtandesbegriff, wenn ſich der Verſtand ein zuſammengeſetztes denken ſoll, ſo muſs er es aus beſtimmten Theilen zuſammenſetzen. Th. 2. §. 12. S. 26. f.).

len, die als Theile des Raums derſelben durch ihre bloſse Aggregation oder Aneinanderſtellung denſelben erzeugen. Es iſt gänzlich umſonſt, durch bloſse Begriffe (die den Gegenſtand durch Merkmale, welche er enthält, zu denken geben, d. i. discurſiv ſind, aber ihn nicht in der Anſchauung darſtellen, wie die Aufgaben der Geometrie es mit den definirten Begriffen derſelben machen), die anſchauliche und mit Nothwendigkeit verbundene, alſo unumſtöſsliche Gewiſsheit (Evidenz) der Mathematik wegvernünfteln zu wollen. Wenn der Philoſoph, der es bloſs mit ſolchen discurſiven Begriffen zu thun hat, dies verſucht; ſo vergiſst er, daſs es bei der Frage, nach der Beſchaffenheit der Cörper und des Raums, nur um Erſcheinungen, und deren Bedingungen zu thun ſei. Wenn der reine Verſtand z. B. in Gedanken die Zuſammenſetzung aufhebt, ſo muſs er nothwendig ſich vorſtellen, daſs dann etwas übrig bleibe, woraus das Zuſammengeſetzte zuſammengeſetzt war, und das folglich nach Aufhebung aller Zuſammenſetzung einfach iſt. Denn die Verſtandesvorſtellung des Zuſammengeſetzten wird erſt durch die Vorſtellung und Verbindung beſtimmter Theile möglich. Dieſe Vorſtellung und Verbindung muſs alſo der Verſtandesvorſtellung des Zuſammengeſetzten vorhergehen, folglich muſs hier das Ganze alle die Theile, in die es getheilt werden kann, ſchon zum voraus in ſich enthalten (Schultz Erläuter. Th. 2. §. 12. S. 27.). Ganz anders aber verhält es ſich mit dem Raum. Denn wollten wir von dieſem die Zuſammenſetzung wegdenken; ſo dürfte gar nichts übrig bleiben, weil kein Theil des Raums einfach iſt. Denn der Raum iſt kein wirklicher Gegenſtand, der äuſserlich angeſchauet werden kann, ſondern nur die Bedingung der Erſcheinungen, die aus dem Erkenntniſsvermögen, ſo wie wir ihn anſchauen, entſpringt; er iſt die Form der äuſseren Anſchauung, und kein Correlatum der Er-

ſcheinungen, ſondern die Form derſelben; die alſo weder in noch auſser der Erfahrung als ein Nichtzuſammengeſetztes Wirklichkeit (Realität) haben kann. Man findet zwar Philoſophen (Leibnitz, Wolf, Baumgarten u. ſ. w.), welche behaupten, es ſei gerade umgekehrt, der Raum mache nicht die Cörper, ſondern umgekehrt, die Cörper machten den Raum möglich. Sollte aber dieſe Behauptung Grund haben, ſo müſsten wir von den Cörpern als Dingen an ſich *) einen Begriff haben; allein in dem Art. Expoſition, 4. ff. und Leibnitz VII. iſt das Gegentheil von jener Behauptung hinreichend auseinandergeſetzt worden (C. 459. 467. f. M. I. 528.).

Wenn man ein Ganzes, das in der Anſchauung gegeben iſt, theilt; ſo geht man von einem Bedingten zu den Bedingungen **) ſeiner Möglichkeit. Man theile z. B. eine Linie in zwei Theile, ſo ſind die beiden Theile, in die ſie getheilt wird, die Bedingungen, die zuſammen die ganze Linie, als ihr Bedingtes möglich machen; denn wären die beiden Theile nicht, ſo könnte auch die ganze Linie nicht ſeyn. Theile ich nun jedes der beiden Theile wieder in zwei Theile, ſo bekomme ich Theile der Theile, und dieſe neuen kleinern Theile ſind wieder die Bedingungen der vorhergehenden gröſsern Theile. Und ſo iſt die Theilung der Theile, d. i. die Decompoſition ein Zurückgang (Regreſſus) in der Reihe dieſer Bedingungen, man geht von dem Bedingten zu den Bedingungen, von dieſen wieder zu ihren Bedingungen, und ſo fort. Dieſer Rückgang würde ganz

*) Die, wie ſie beſchaffen ſeyn mögen, abgeſehen von unſrer eigenthümlichen Art ſie anzuſchauen und zu erkennen.

**) D. h. zu dem, ohne welches das erſte gar nicht möglich iſt; ohne die beiden Theile iſt die ganze Linie nicht möglich.

vollendet seyn, wenn man endlich zu solchen Theilen gelangte, die nicht weiter aus Theilen bestünden, d. i. nicht weiter zusammengesetzt, also einfach wären. Sind aber alle Theile in einer continuirlich fortgehenden Decomposition immer wiederum theilbar, so geht die Theilung, d. i. der Rückgang von dem Bedingten zu den Bedingungen, ins Unendliche (*in infinitum*). Der Regressus darf hier nicht blos ein Rückgang in unbestimmbare Weite (*in indefinitum*) genannt werden; weil hier die Bedingungen (die Theile) in dem Bedingten (z. B. in der Linie) selbst enthalten und insgesammt mitgegeben sind, da das Bedingte in einer zwischen seinen Grenzen eingeschlossenen Anschauung ganz gegeben ist. Diesem ungeachtet ist es doch keinesweges erlaubt, von einem solchen Ganzen zu sagen: es bestehe aus unendlich viel Theilen. Denn obgleich alle Theile in der Anschauung des Ganzen enthalten sind, so ist doch darin nicht die ganze Theilung enthalten, welche nur in dem fortgehenden Rückgang besteht, der die Reihe allererst wirklich macht. Da dieser Rückgang nun unendlich ist, so sind zwar alle Theile in dem Ganzen vorhanden, zu denen der Rückgang gelangt, aber da der Rückgang nie vollendet wird, so sind auch nicht unendlich viel Theile vorhanden, sondern nur so viel als durch die endliche Decomposition entstanden sind, d. i. eine endliche Anzahl (C. 551. f. M. I. 637.).

Wir wollen dieses nun auf die Theilung des Raums anwenden. Ein jeder in seinen Grenzen angeschauete Raum (eine geometrische Figur, Gestalt, *forma*, s. Gott. 39.) ist ein Ganzes. Wenn ich dieses Ganze theile, so bekomme ich kleinere Räume zwischen Grenzen (Figuren, *formas*) die wieder G[illegible], und so fort ins Unendliche. Di[illegible] nun Linie oder F[illegible]

ſeyn, ſind bei aller Theilung der Theile deſſelben immer wiederum Räume, nehmlich Linien oder Flächen oder cörperliche Räume. Daher iſt der Raum ins Unendliche theilbar, und es giebt keine einfachen Theile, die keine Räume, Linien, Flächen oder cörperlichen Räume, mehr wären, und folglich nicht wieder getheilt werden könnten. Keill (*Introductio ad veram phyſicam. edit. IV. Lond.* 1719. 8. lect. III. p. 17. ſqq.) erinnert über die Theilung des Raums mit Recht: es iſt darunter nicht die wirkliche Abſonderung der Theile von einander zu verſtehen, welche eine Bewegung vorausſetzt, die die Natur des Raums nicht zuläſst, eine ſolche Abſonderung beweiſen auch die geometriſchen Demonſtrationen nicht; ſondern die Theilung, von der hier die Rede iſt, iſt bloſs die Aufhebung der Zuſammenſetzung einer jeden Gröſse, oder die Unterſcheidung und Beſtimmung ihrer Theile: wie z. B. wenn Euklides (Elementa, 1. B. 9. S.) einen gegebenen geradlinigen Winkel zu halbiren lehrt, ſo zeigt er in der Auflöſung dieſer Aufgabe nicht die Methode, wie man die eine Hälfte des Winkels von der andern abſondern könne, ſo daſs zwiſchen beiden Hälften ein gegebener Zwiſchenraum entſtehe, ſondern er zeigt die Methode, wie eine Linie gezogen werden könne, die den Winkel ſo in zwei andere Winkel theile, daſs der, welcher auf der einen Seite dieſer Linie liegt, dem gleich ſei, der auf der andern Seite derſelben liegt. So auch, wenn er, im folgenden Satz, eine gegebene begrenzte gerade Linie zu halbiren lehrt; er lehrt dann nur einen Punct angeben, der die beiden gleichen Theile der geraden Linie ſo trenne, daſs er die gemeinſchaftliche Grenze beider Theile ſei, da, wo nehmlich der eine beider gleichen Theile aufhört, fängt der andere an. Dieſe Auflöſung einer Gröſse in Theile iſt dem Euklides ſo weſentlich, daſs das, was keine Theile [redacted] nehmlich der Punct, nicht eine Gröſse, [redacted] Anfang oder das Ende einer Gröſse

genannt wird; auch kann nicht eine Gröſse aus Puncten, wären es auch unendlich viel, zuſammengeſetzt werden; denn eine Gröſse beſteht nicht aus Puncten, ſondern Theilen, nehmlich aus andern Gröſsen derſelben Art (Gröſsen) und jeder Theil enthält wiederum andere Theile in ſich, und ſo ins Unendliche. Wir können aber niemals auf eine ſo kleine Gröſse kommen, daſs ſie nicht weiter in kleinere Theile getheilt werden konnte, ſondern alles was getheilt wird, das wird in Theile getheilt, die wieder theilbar ſind. Dieſe Theilung, die immer weiter fortgeſetzt werden kann, wird von den Philoſophen die Theilung ins Unendliche (*ſectio in infinitum*) genannt; und zwar mit Recht, da keine ſo kleine Gröſse angegeben werden kann, und eine ſo groſse endliche Zahl, daſs die Zahl der Theile, welche jene Gröſse ausmachen, in welche nehmlich jene Gröſse aufgelöſet werden kann, gröſser ſei, als jede noch ſo groſse Zahl; denn wir nennen das unendlich, was gröſser iſt als alles endliche.

Daſs nun der Raum ins Unendliche theilbar ſei, kann nach Keill (p. 22. ſqq. l. c.) durch mehrere unüberwindliche Gründe bewieſen werden. Zuerſt zeigt er es durch die bloſse Durchſchneidung einer geraden Linie von unendlich vielen andern, wobei bloſs der Grundſatz der Geometrie zum Grunde liegt, daſs durch zwei gegebene Puncte nicht mehr als Eine gerade Linie gehen könne (E. 32.).

Lehrſatz. Fig. 61.

Jede gegebene Linie (AB) iſt ins Unendliche theilbar.

Beweis.

Vorbereitung.

1. Man fordere, von jedem Punct bis nach jedem andern eine gerade Linie zu ziehen (Euklid. 1. Poſt.);

2. Man fordere, eine gerade begrenzte Linie ſtetig gerade fort zu verlängern (Euklid. 2. Poſt.);

3. Eine gerade Linie iſt, welche zwiſchen jeden in ihr befindlichen Puncten auf einerlei Art liegt (Euklid. 4. Erklär.);

4. Zwei gerade Linien ſchlieſsen keinen Raum ein (Euklid. 12. Grundſ.);

5. Man kann durch einen gegebenen Punct eine gerade Linie einer gegebenen parallel ziehen (Euklid. 1. B. 31. S.).

Conſtruction.

1. Man ziehe von dem einen Endpunct (A) der gegebenen Linie (AB) beliebig eine gerade Linie AC (Vorber. 1.) und verlängere ſie auf der andern Seite jenes Endpuncts (A) (Vorbereit. 2.).

2. Man ziehe durch den andern Endpunct (B) der gegebenen Linie (AB) eine der durch den andern Endpunct (A) gezogenen Linie (AC) parallele Linie (BD) (Vorbereit. 5);

3. Man nehme auf der einen Seite des erſten Endpuncts (A) der gegebenen Linie (AB) in der durch ihn gelegten Linie (AC) einen beliebigen Punct (C);

genannt wird; auch kann nicht eine Gröſse aus Puncten, wären es auch unendlich viel, zuſammengeſetzt werden; denn eine Gröſse beſteht nicht aus Puncten, ſondern Theilen, nehmlich aus andern Gröſsen derſelben Art (Gröſsen) und jeder Theil enthält wiederum andere Theile in ſich, und ſo ins Unendliche. Wir können aber niemals auf eine ſo kleine Gröſse kommen, daſs ſie nicht weiter in kleinere Theile getheilt werden konnte, ſondern alles was getheilt wird, das wird in Theile getheilt, die wieder theilbar ſind. Dieſe Theilung, die immer weiter fortgeſetzt werden kann, wird von den Philoſophen die Theilung ins Unendliche (*ſectio in infinitum*) genannt; und zwar mit Recht, da keine ſo kleine Gröſse angegeben werden kann, und eine ſo groſse endliche Zahl, daſs die Zahl der Theile, welche jene Gröſse ausmachen, in welche nehmlich jene Gröſse aufgelöſet werden kann, gröſser ſei, als jede noch ſo groſse Zahl; denn wir nennen das unendlich, was gröſser iſt als alles endliche.

Daſs nun der Raum ins Unendliche theilbar ſei, kann nach Keill (p. 22. ſqq. l. c.) durch mehrere unüberwindliche Gründe bewieſen werden. Zuerſt zeigt er es durch die bloſse Durchſchneidung einer geraden Linie von unendlich vielen andern, wobei bloſs der Grundſatz der Geometrie zum Grunde liegt, daſs durch zwei gegebene Puncte nicht mehr als Eine gerade Linie gehen könne (E. 32.).

Lehrſatz. Fig. 61.

Jede gegebene Linie (AB) iſt ins Unendliche theilbar.

Beweis.

Vorbereitung.

1. Man fordere, von jedem Punct bis nach jedem andern eine gerade Linie zu ziehen (Euklid. 1. Poſt.);

2. Man fordere, eine gerade begrenzte Linie ſtetig gerade fort zu verlängern (Euklid. 2. Poſt.);

3. Eine gerade Linie iſt, welche zwiſchen jeden in ihr befindlichen Puncten auf einerlei Art liegt (Euklid. 4. Erklär.);

4. Zwei gerade Linien ſchlieſsen keinen Raum ein (Euklid. 12. Grundſ.);

5. Man kann durch einen gegebenen Punct eine gerade Linie einer gegebenen parallel ziehen (Euklid. 1. B. 31. S.).

Conſtruction.

1. Man ziehe von dem einen Endpunct (A) der gegebenen Linie (AB) beliebig eine gerade Linie AC (Vorber. 1.) und verlängere ſie auf der andern Seite jenes Endpuncts (A) (Vorbereit. 2.).

2. Man ziehe durch den andern Endpunct (B) der gegebenen Linie (AB) eine der durch den andern Endpunct (A) gezogenen Linie (AC) parallele Linie (BD) (Vorbereit. 5);

3. Man nehme auf der einen Seite des erſten Endpuncts (A) der gegebenen Linie (AB) in der durch ihn gelegten Linie (AC) einen beliebigen Punct (C);

genannt wird; auch kann nicht eine Gröſse aus Puncten, wären es auch unendlich viel, zuſammengeſetzt werden; denn eine Gröſse beſteht nicht aus Puncten, ſondern Theilen, nehmlich aus andern Gröſsen derſelben Art (Gröſsen) und jeder Theil enthält wiederum andere Theile in ſich, und ſo ins Unendliche. Wir können aber niemals auf eine ſo kleine Gröſse kommen, daſs ſie nicht weiter in kleinere Theile getheilt werden konnte, ſondern alles was getheilt wird, das wird in Theile getheilt, die wieder theilbar ſind. Dieſe Theilung, die immer weiter fortgeſetzt werden kann, wird von den Philoſophen die Theilung ins Unendliche (*ſectio in infinitum*) genannt; und zwar mit Recht, da keine ſo kleine Gröſse angegeben werden kann, und eine ſo groſse endliche Zahl, daſs die Zahl der Theile, welche jene Gröſse ausmachen, in welche nehmlich jene Gröſse aufgelöſet werden kann, gröſser ſei, als jede noch ſo groſse Zahl; denn wir nennen das unendlich, was gröſser iſt als alles endliche.

Daſs nun der Raum ins Unendliche theilbar ſei, kann nach Keill (p. 22. ſqq. l. c.) durch mehrere unüberwindliche Gründe bewieſen werden. Zuerſt zeigt er es durch die bloſse Durchſchneidung einer geraden Linie von unendlich vielen andern, wobei bloſs der Grundſatz der Geometrie zum Grunde liegt, daſs durch zwei gegebene Puncte nicht mehr als Eine gerade Linie gehen könne (E. 32.).

Lehrſatz. Fig. 61.

Jede gegebene Linie (AB) iſt ins Unendliche theilbar.

Beweis.

Vorbereitung.

1. Man fordere, von jedem Punct bis nach jedem andern eine gerade Linie zu ziehen (Euklid. 1. Poſt.);

2. Man fordere, eine gerade begrenzte Linie ſtetig gerade fort zu verlängern (Euklid. 2. Poſt.);

3. Eine gerade Linie iſt, welche zwiſchen jeden in ihr befindlichen Puncten auf einerlei Art liegt (Euklid. 4. Erklär.);

4. Zwei gerade Linien ſchlieſsen keinen Raum ein (Euklid. 12. Grundſ.);

5. Man kann durch einen gegebenen Punct eine gerade Linie einer gegebenen parallel ziehen (Euklid. 1. B. 31. S.).

Conſtruction.

1. Man ziehe von dem einen Endpunct (A) der gegebenen Linie (AB) beliebig eine gerade Linie AC (Vorber. 1.) und verlängere ſie auf der andern Seite jenes Endpuncts (A) (Vorbereit. 2.).

2. Man ziehe durch den andern Endpunct (B) der gegebenen Linie (AB) eine der durch den andern Endpunct (A) gezogenen Linie (AC) parallele Linie (BD) (Vorbereit. 5);

3. Man nehme auf der einen Seite des erſten Endpuncts (A) der gegebenen Linie (AB) in der durch ihn gelegten Linie (AC) einen beliebigen Punct (C);

genannt wird; auch kann nicht eine Gröfse aus Puncten, wären es auch unendlich viel, zufammengefetzt werden; denn eine Gröfse befteht nicht aus Puncten, fondern Theilen, nehmlich aus andern Gröfsen derfelben Art (Gröfsen) und jeder Theil enthält wiederum andere Theile in fich, und fo ins Unendliche. Wir können aber niemals auf eine fo kleine Gröfse kommen, dafs fie nicht weiter in kleinere Theile getheilt werden konnte, fondern alles was getheilt wird, das wird in Theile getheilt, die wieder theilbar find. Diefe Theilung, die immer weiter fortgefetzt werden kann, wird von den Philofophen die Theilung ins Unendliche (*fectio in infinitum*) genannt; und zwar mit Recht, da keine fo kleine Gröfse angegeben werden kann, und eine fo grofse endliche Zahl, dafs die Zahl der Theile, welche jene Gröfse ausmachen, in welche nehmlich jene Gröfse aufgelöfet werden kann, gröfser fei, als jede noch fo grofse Zahl; denn wir nennen das unendlich, was gröfser ift als alles endliche.

Dafs nun der Raum ins Unendliche theilbar fei, kann nach Keill (p. 22. fqq. l. c.) durch mehrere unüberwindliche Gründe bewiefen werden. Zuerft zeigt er es durch die blofse Durchfchneidung einer geraden Linie von unendlich vielen andern, wobei blofs der Grundfatz der Geometrie zum Grunde liegt, dafs durch zwei gegebene Puncte nicht mehr als Eine gerade Linie gehen könne (E. 32.).

Lehrfatz. Fig. 61.

Jede gegebene Linie (AB) ift ins Unendliche theilbar.

Beweis.

Vorbereitung.

1. Man fordere, von jedem Punct bis nach jedem andern eine gerade Linie zu ziehen (Euklid. 1. Poſt.);

2. Man fordere, eine gerade begrenzte Linie ſtetig gerade fort zu verlängern (Euklid. 2. Poſt.);

3. Eine gerade Linie iſt, welche zwiſchen jeden in ihr befindlichen Puncten auf einerlei Art liegt (Euklid. 4. Erklär.);

4. Zwei gerade Linien ſchlieſsen keinen Raum ein (Euklid. 12. Grundſ.);

5. Man kann durch einen gegebenen Punct eine gerade Linie einer gegebenen parallel ziehen (Euklid. 1. B. 31. S.).

Conſtruction.

1. Man ziehe von dem einen Endpunct (A) der gegebenen Linie (AB) beliebig eine gerade Linie AC (Vorber. 1.) und verlängere ſie auf der andern Seite jenes Endpuncts (A) (Vorbereit. 2.).

2. Man ziehe durch den andern Endpunct (B) der gegebenen Linie (AB) eine der durch den andern Endpunct (A) gezogenen Linie (AC) parallele Linie (BD) (Vorbereit. 5);

3. Man nehme auf der einen Seite des erſten Endpuncts (A) der gegebenen Linie (AB) in der durch ihn gelegten Linie (AC) einen beliebigen Punct (C);

genannt wird; auch kann nicht eine Gröſse aus Puncten, wären es auch unendlich viel, zuſammengeſetzt werden; denn eine Gröſse beſteht nicht aus Puncten, ſondern Theilen, nehmlich aus andern Gröſsen derſelben Art (Gröſsen) und jeder Theil enthält wiederum andere Theile in ſich, und ſo ins Unendliche. Wir können aber niemals auf eine ſo kleine Gröſse kommen, daſs ſie nicht weiter in kleinere Theile getheilt werden konnte, ſondern alles was getheilt wird, das wird in Theile getheilt, die wieder theilbar ſind. Dieſe Theilung, die immer weiter fortgeſetzt werden kann, wird von den Philoſophen die Theilung ins Unendliche (*ſectio in infinitum*) genannt; und zwar mit Recht, da keine ſo kleine Gröſse angegeben werden kann, und eine ſo groſse endliche Zahl, daſs die Zahl der Theile, welche jene Gröſse ausmachen, in welche nehmlich jene Gröſse aufgelöſet werden kann, gröſser ſei, als jede noch ſo groſse Zahl; denn wir nennen das unendlich, was gröſser iſt als alles endliche.

Daſs nun der Raum ins Unendliche theilbar ſei, kann nach Keill (p. 22. ſqq. l. c.) durch mehrere unüberwindliche Gründe bewieſen werden. Zuerſt zeigt er es durch die bloſse Durchſchneidung einer geraden Linie von unendlich vielen andern, wobei bloſs der Grundſatz der Geometrie zum Grunde liegt, daſs durch zwei gegebene Puncte nicht mehr als Eine gerade Linie gehen könne (E. 32.).

Lehrſatz. Fig.

Jede gegebene Linie (AB) unendl... theilbar.

Beweis.

Vorbereitung.

1. Man fordere, von jedem Punct bis nach jedem andern eine gerade Linie zu ziehen (Euklid. 1. Poſt.);

2. Man fordere, eine gerade begrenzte Linie ſtetig gerade fort zu verlängern (Euklid. 2. Poſt.);

3. Eine gerade Linie iſt, welche zwiſchen jeden in ihr befindlichen Puncten auf einerlei Art liegt (Euklid. 4. Erklär.);

4. Zwei gerade Linien ſchlieſsen keinen Raum ein (Euklid. 12. Grundſ.);

5. Man kann durch einen gegebenen Punct eine gerade Linie einer gegebenen parallel ziehen (Euklid. 1. B. 31. S.).

Conſtruction.

1. Man ziehe von dem einen Endpunct (A) der gegebenen Linie (AB) beliebig eine gerade Linie AC (Vorber. 1.) und verlängere ſie auf der andern Seite jenes Endpuncts (A) (Vorbereit. 2.).

2. Man ziehe durch den andern Endpunct (B) der gegebenen Linie (AB) eine der durch den andern Endpunct (A) gezogenen Linie (AC) parallele Linie (BD) (Vorbereit. 5);

3. Man nehme auf der einen Seite des erſten Endpuncts (A) der gegebenen Linie (AB) in der durch ihn gelegten Linie (AC) einen beliebigen

4. Wäre nun die gegebene ins Unendliche theilbar, ſo w eine endliche Anzahl Theile th ſei nun welche ſie wolle, z. B. nun auf der der erſtern Linie (BD) und zwar auf der Seite (AB), auf welcher jener de nommene Punct (C) nicht Puncte (E, F, G, H, I, K,

5. Man ziehe aus jene Linie (C), nach den in d nen Puncten gerade Linie CK, CL) (Vorbereit. 1.).

Demo

1. Die in Conſtr. nien werden die geg Theile theilen, als ge

Denn geſetzt ſi Theile, ſo müſsten den Linien die geg demſelben Punct ſc ſe gezogenen Lini ſchneiden, nach einige gerade Lin ten (in C und d folglich einen R in AB) einſchli doch zum The zu dem Punct lich wenigſter in ihr befind gen, d. h. k reit. 3.

2. Nun gegebene (

lele (BD) genommen worden. Da dieſes nun mehr als ſechs waren, ſo iſt die gegebene Linie auch in mehr als in ſechs Theile getheilt worden.

3. Nun können auf der Parallele (BD) ſo viel Puncte genommen werden, als man will; da dieſe Linie immer fort verlängert werden kann, nach Vorber. 2. und es keine endliche Zahl giebt, die ſo groſs wäre, daſs nicht noch eine gröſsere genommen werden könnte.

4. Da nun alle Linien, die aus dem Punct, in welchem ſie ſich ſchneiden (C), nach jenen in drei angenommenen immer mehrern und mehrern Puncten gezogen werden, die gegebene Linie ſtets in verſchiedenen und alſo eben ſo vielen Puncten als Linien ſind, ſchneiden müſſen; ſo iſt die gegebene Linie in mehrere Theile, als durch irgend eine endliche Zahl angegeben werden kann, d. i. ins Unendliche theilbar; welches zu erweiſen war.

Ein anderer Beweis. Fig. 62.

Conſtruction.

1. Man ziehe eine gerade Linie (AK), die mit der gegebenen (AB) einen beliebigen Winkel mache (Vorber. 1.);

2. Man nehme auf der gezogenen Linie (AK), die beliebig verlängert werden kann (Vorber. 2.), mehr Puncte als die endliche Anzahl der Theile, welche die gegebene gerade Linie (AB) haben ſoll, z. B. ſechs (C, D, E, F, G, H);

3. Man ziehe eine gerade Linie von dem End- [illegible] Schenkels (B) nach dem Endpunct [illegible] Vorber. 1.);

4. Man ziehe aus den angenommenen Puncten (C, D, E, F, G, H) bis zu dem andern Schenkel Parallelen mit der Linie (KB), welche die Endpuncte verbindet (Vorbereit. 5.).

Demonſtration.

1. Die Parallelen werden die gegebene Linie nothwendig in ſo viel Theile theilen, als Parallelen ſind;

Denn geſetzt ſie theilten ſie nicht, ſo müſsten einige die gegebene Linie in einem und demſelben Punct ſchneiden; dann wären ſie aber nicht Parallelen.

2. Nun ſind aber mehr gezogen, als die gegebene Linie Theile haben ſoll, z. B. mehr als fünf, alſo iſt ſie in mehr als fünf Theile getheilt;

3. Nun können auf dem Schenkel (AK), der mit der gegebenen Linie (AB) einen Winkel macht, da dieſe Linie beliebig immer fort verlängert werden kann (Vorber. 2.), ſo viel Puncte genommen werden, als man will;

4. Folglich giebt es keine ſo groſse Zahl von Puncten, daſs die Zahl der Theile, in welche die gegebene Linie (AB) getheilt werden kann, nicht noch gröſser ſeyn ſollte; das heiſst die gegebene Linie iſt ins Unendliche theilbar, welches zu erweiſen war.

Dritter Beweis.

Vorbereitung.

Man kann von einer jeden gegebenen geraden Linie einen verlangten Theil abſchneiden (Euklid. 6 B. 9. S.).

Demonſtration.

Geſetzt alſo, eine Linie wäre nicht ins Unendliche theilbar; ſo hätte ſie Theile, die nicht weiter getheilt werden könnten.

2. Von dem Theil, der nicht weiter getheilt werden könnte, könnte man aber doch einen verlangten Theil abſchneiden, nach dem Satz in der Vorbereitung, welches ſeiner Untheilbarkeit widerſpricht.

Vierter Beweis.

Wenn der Raum aus untheilbaren Theilen beſtände, ſo würden nichts als Widerſprüche entſtehen; z. B. man könnte dann folgenden Satz beweiſen:

Der kleinſte Kreis iſt dem gröſsten Kreiſe gleich. Fig. 63.

Conſtruction.

1. Man gebe dem kleinſten Kreiſe (EFGH) und dem gröſsten Kreiſe (ABCD) einen und denſelben Mittelpunct (nach dem 3 Poſt. des Euklid.);

2. Man theile den gröſsten Kreis in ſeine untheilbaren Theile, und ziehe vom Mittelpunct (Q) gerade Linien nach dieſen Theilen (QOM, QPN.).

Demonſtration.

1. Dieſe Halbmeſſer werden den gröſsten und kleinſten Kreis in eine gleiche Anzahl Theile theilen;

2. Der gröſste Kreis wird aber in ſeine kleinſten oder untheilbaren Theile getheilt ſeyn;

3. Der kleinſte Kreis wird aber auch in ſeine kleinſten Theile getheilt ſeyn.

In kleinſten Kreiſen können nehmlich aus dem nehmlichen Grunde, wie im erſten Beweiſe Demonſtrat. 1. nicht zwei Halbmeſſer in einem Puncte des Umkreiſes ſich ſchneiden.

4. Alſo giebt es entweder im kleinſten Kreiſe kleinere Theile als im gröſsten, dann wären die im gröſsten noch theilbar und nicht die kleinſten, gegen Conſtruct. 2.; oder die kleinſten Theile des kleinſten Kreiſes ſind ſo groſs als die kleinſten Theile des gröſsten Kreiſes.

5. Nun iſt die Anzahl der kleinſten Theile und auch, nach 4, ihre Gröſse, in beiden Kreiſen gleich; folglich iſt der kleinſte Kreis ſo groſs als der gröſste Kreis, welches zu erweiſen war.

Man ſieht, im 4ten Stück der Demonſtration liegt der Fehler; denn wenn man zugiebt, daſs die untheilbaren Theile des gröſsten Kreiſes ſo groſs ſind, als die des kleinſten; ſo iſt die Abſurdität unumſtöſslich demonſtrirt; und doch muſs dieſes derjenige zugeben, der die Theilung ins Unendliche leugnen will.

Endlich müſste der 117. Satz des 10. Buchs des Euklides falſch ſeyn, daſs in jedem Quadrate die Diagonale der Seite des Quadrats incommenſurabel iſt, beſtände nehmlich jede Gröſse, alſo auch jede Linie aus untheilbaren Theilen, ſo wäre das untheilbare Stück einer Linie das gemeinſame Maaſs der Diagonale, und der Seite des Quadrats, und es giebt gar keine incommenſurabeln, d. i. ſolche Gröſsen, die kein gemeinſames Maaſs hätten. Es könnten noch unzählige andere Demonſtrationen der Theilbarkeit eines Continuum ins Unendliche geführt werden, wodurch die Hypotheſe von

untheilbaren Theilen gänzlich umgeſtoſsen wird. Allein ſie wären unnöthig, da die hier angeführten eben ſo apodiktiſch und unumſtöſslich ſind, als jede Demonſtration in Euklides Elementen, und die Geometrie mit ihnen ſteht und fällt, die doch wahrlich kein Zeitalter und kein Einfall eines Philoſophen je wankend machen wird (C. 552. M. I. 638.).

Wir wollen nun das, was, vor dieſer Anwendung auf die Theilung des Raums, von der Decompoſition eines Continuums überhaupt geſagt worden iſt, auch auf die Theilung der Cörper anwenden. Eine jede in ihren Grenzen eingeſchloſſene äuſsere Erſcheinung (ein Cörper) iſt ebenfalls ein Ganzes. Die Theilbarkeit deſſelben gründet ſich auf die Theilbarkeit des Raums, durch den der Cörper, als ein ausgedehntes Ganze, allein möglich iſt. Der Cörper iſt alſo ebenfalls ins Unendliche theilbar, ohne doch aus unendlich viel Theilen zu beſtehen (C. 553. M. I. 641.).

Die Philoſophen ſuchen nehmlich der Kraft der Beweiſe für die Theilbarkeit des Raums ins Unendliche dadurch auszuweichen, daſs ſie zwiſchen einem mathematiſchen und phyſiſchen Cörper unterſcheiden; von jenem geben ſie dann, durch die Kraft der Demonſtrationen gezwungen, zu, daſs er ins Unendliche theilbar ſei; allein von dem phyſiſchen Cörper leugnen ſie es, daſs er in Theile aufgelöſet werden könne, die immer wieder theilbar ſind. Allein was iſt, ſagt Keill (l. c. p. 26. ſqq.), ein mathematiſcher Cörper anders als ein Ausgedehntes nach drei Dimenſionen? Kommt nun dem mathematiſchen Cör-
[illegible] die Theilbarkeit wegen ſeiner Ausdeh-
[illegible] Nun iſt aber der phyſiſche Cörper
[illegible]lcher [illegible]lehnte; da nun die Theil-
[illegible] [illegible]nd dem Weſen der Aus-
[illegible] [illegible]aus entſpringt, ſo muſs

ſie nothwendig eben ſowohl allem phyſiſchen als mathematiſchen Ausgedehnten zukommen.

Es ſcheint zwar ein Cörper in Anſehung des Geſetzes der Theilbarkeit des Raums von demſelben unterſchieden zu ſeyn, weil er als Subſtanz im Raum vorgeſtellt werden muſs. Die Decompoſition kann nehmlich freilich niemals alle Zuſammenſetzung des Raums wegſchaffen, weil ſonſt aller Raum aufhören würde, welches unmöglich iſt; allein wenn von der Subſtanz im Raume die Verknüpfung aufgehoben würde, ſo könnte doch von derſelben unmöglich gar nichts übrig bleiben. Die Antwort auf dieſen Einwurf iſt: daſs die Subſtanz in der Erſcheinung gar nichts Unbedingtes enthält, und alſo eben ſo wenig das unbedingt Einfache enthalten kann, als der Raum. Denn daraus, daſs wir bei der Verſtandesvorſtellung des Zuſammengeſetzten uns die Verbindung beſtimmter Theile denken müſſen, folgt nicht, daſs die Erſcheinung dieſe Theile auch in der Anſchauung enthalten müſſe. Im Verſtande gehen wir nehmlich von den Theilen zum Ganzen, in der Anſchauung umgekehrt vom Ganzen zu den Theilen, und da iſt es gar nicht nöthig, daſs wir auf unbedingt erſte Theile kommen, wie es wohl bei den Dingen an ſich ſeyn müſste. Ein Ding an ſich ſtellen wir uns nehmlich, der Beſchaffenheit einer bloſsen Verſtandesvorſtellung (bei der von aller ſinnlichen Bedingung abſtrahirt wird) gemäſs, als etwas für ſich, alſo von jeder Bedingung unſers Vorſtellungsvermögens unabhängig, Beſtehendes vor, folglich als ein abſolutes Subject, das alle ſeine Bedingungen, alſo auch die oberſte und letzte, in oder auſser ſich haben muſs. So etwas iſt aber die Subſtanz in der Erſcheinung nicht. Sie iſt nur das beharrliche Bild der Sinnlichkeit und nichts als Anſchauung, folglich gänzlich von der Natur des Anſchauungs abhängig, welches jedes

Continuum als ins Unendliche theilbar darſtellt (C. 553. f. M. I. 640.).

Bei der Theilung der Materie ins Unendliche kann aber auch die Rede von einer ſolchen Theilung ſeyn, unter der eine wirkliche Abſonderung der Theile von einander zu verſtehen iſt. Und da iſt die Frage: ob die Materie auch in dieſem Sinne ins Unendliche theilbar ſei? Man kann nehmlich ſagen: wenn auch der Raum ins Unendliche theilbar iſt, ſo beſteht doch vielleicht die Materie aus phyſiſchen Puncten, die zwar noch einen theilbaren Raum erfüllen, und die man ſich alſo auch noch als theilbar vorſtellen kann, die aber dennoch untheilbar ſind, die nicht weiter von einander abgeſondert werden können (N. 44.). Dieſe Behauptung findet man widerlegt im Art. Cörper, 5. Um ſich auch noch den dort geführten Beweis anſchaulich zu machen, nehme man an, Fig. 19, B. ſei der Ort eines ſolchen phyſiſchen Puncts im Raum, AD ſei der Durchmeſſer des Raums, in welchem die zurückſtoſsende Kraft dieſes Puncts, durch welche er eben einen Raum erfüllt, oder Materie iſt, wirkt, oder des Umfangs ſeiner Wirkſamkeit, mithin BD der Halbmeſſer deſſelben; ſo iſt zwiſchen D, wo dem Eindringen eines andern phyſiſchen Puncts in den Raum, den jene Kraft des erſten phyſiſchen Puncts in B erfüllt, widerſtanden wird, und dem Mittelpunct derſelben B, ein Punct C anzugeben möglich, weil der Raum unendlich theilbar iſt. (D mag auch, ſo nahe als man will, an B genommen werden, nur nicht mit B zuſammenfallen, in welchem letztern Fall in B aber kein phyſiſcher, ſondern ein mathematiſcher Punct ſeyn würde, der keine Dimenſion hat, und alſo auch keinen Durchmeſſer eines Umfangs der Wirkſamkeit haben kann. Wenn nun B demjenigen, was in D einzudringen trachtet, widerſteht; ſo muſs auch C den beiden Puncten A und D widerſtehen. Denn wäre dieſes nicht, ſo würden ſie

ſich einander ungehindert nähern, folglich B und D im Puncte C zuſammentreffen, d. i. der Raum würde durchdrungen werden. Alſo muſs in C etwas ſeyn, was dem Eindringen von B und D widerſteht, und alſo den phyſiſchen Punct B zurücktreibt, ſo wie es auch an ihm zurückgetrieben wird. Da nun Zurücktreiben ein Bewegen iſt, ſo iſt C etwas Bewegliches im Raum, mithin Materie, und der Raum zwiſchen A und D konnte nicht durch den Umfang der Wirkſamkeit eines einzigen phyſiſchen Punctes angefüllt ſeyn, alſo auch nicht der Raum zwiſchen C und B, und ſo ins Unendliche (N. 45. f.) S. Elaſticität, 4.

Die Mathematik kann im ſichern Beſitz ihrer evidenten Behauptungen von der unendlichen Theilbarkeit des Raumes beharren, was für Einwürfe auch eine an bloſsen Begriffen klaubende Vernünftelei dagegen auf die Bahn bringen mag; allein in der Anwendung ihrer Sätze vom Raume auf Subſtanz, die ihn erfüllt, muſs ſie, wenn unter Theilung wirkliche Abſonderung zu verſtehen iſt, ſich doch auf Prüfung nach bloſsen Begriffen, mithin auf Metaphyſik einlaſſen. Alſo fehlte zur Anwendung der Mathematik auf Naturwiſſenſchaft bisher noch der Beweis von der Theilbarkeit ins Unendliche, der ſich zwar auf die Theilbarkeit des Raums ins Unendliche gründet, aber doch, was die Theilung durch Abſonderung betrifft, nicht ſchon allein daraus folgt. Was nun aber die übrigen Angriffe der Metaphyſik auf den nunmehr phyſiſchen Lehrſatz der unendlichen Theilbarkeit der Materie, als wirkliche Abſonderung der Theile von einander, betrifft, ſo muſs ſie der Mathematiker gänzlich dem Philoſophen überlaſſen, ohne daſs er ſich dürfte mit in dieſes Geſchäft einflechten laſſen. Der Metaphy[illegible]lieſst nehmlich ſo: iſt die Materie ins [illegible], ſo beſteht ſie

aus einer unendlichen Menge von Theilen. Von einem Dinge an ſich ſelbſt iſt das auch ungezweifelt gewiſs, daher iſt entweder der Raum nicht ins Unendliche theilbar, oder er iſt keine Eigenſchaft eines Dinges an ſich ſelbſt (N. 47. ff.). Das erſtere, daſs der Raum ins Unendliche theilbar ſei, zu behaupten, iſt ein leeres Unterfangen, wie wir geſehen haben. Folglich iſt weder der Raum, noch die Materie, die ihn erfüllt, ein Ding an ſich ſelbſt, ſondern bloſs Erſcheinung (Vorſtellung des anſchauenden Subjects eines uns an ſich unbekannten Gegenſtandes). Und nun läſst ſichs erklären, wie die Materie unendlich theilbar ſeyn, und doch nicht aus unendlich viel Theilen beſtehen könne. Denn, was nun dadurch wirklich iſt, daſs es in der Vorſtellung (als Erſcheinung) gegeben iſt, davon iſt auch nicht mehr gegeben, als ſo viel in der Vorſtellung angetroffen wird, d. i. ſo weit der Progreſſus (z. B. in der Theilung) der Vorſtellungen reicht. Alſo von Erſcheinungen, deren Theilung ins Unendliche geht, kann man nur ſagen, daſs der Theile der Erſcheinung ſo viele ſind, als wir davon nur geben; d. i. ſo weit wir nur immer theilen mögen. Denn die Theile, als zur Exiſtenz einer Erſcheinung gehörig, exiſtiren nur in Gedanken, nehmlich in der Theilung ſelbſt. Nun geht zwar die Theilung ins Unendliche, aber ſie iſt doch niemals als unendlich gegeben; alſo folgt daraus nicht, daſs das Theilbare eine unendliche Menge Theile (an ſich ſelbſt und auſser unſrer Vorſtellung) in ſich enthalte, darum weil ſeine Theilung ins Unendliche geht. Denn es iſt nicht das Ding, ſondern nur dieſe Vorſtellung deſſelben, deren Theilung, ob ſie zwar ins Unendliche fortgeſetzt werden kann (und im Objecte, das an ſich unbekannt iſt, dazu auch ein Grund gedacht werden muſs), dennoch niemals vollendet, folglich ganz gegeben werden kann, und die alſo auch

keine wirkliche unendliche Menge im Objecte, als die ein ausdrücklicher Widerſpruch ſeyn würde (ein endliches Ganzes, das aus unendlich viel Theilen beſtände), beweiſet. Uebrigens heiſst der Satz: der Raum gehört nur zu der Erſcheinung äuſserer Dinge, nicht, der Raum erſcheine uns, ſei aber eigentlich eine Sache oder vielmehr Verhältniſs der Sachen an ſich, der Mathematiker betrachte ihn, wie er (in der Verworrenheit der ſinnlichen Darſtellung) erſcheine, der Metaphyſiker aber, wie er (dem reinen Verſtande nach) an ſich ſei. Dies iſt die Leibnitz-Wolfiſche Vorſtellungsart. Sondern es heiſst, der Raum iſt gar keine Eigenſchaft, die irgend einem Dinge auſser unſern Sinnen an ſich anhängt, ſondern nur die ſubjective Form unſrer Sinnlichkeit, unter welcher Form uns Gegenſtände (die wir, wie ſie an ſich beſchaffen ſind, nicht kennen), vermittelſt der äuſsern Sinne erſcheinen, welche Erſcheinung wir dann Materie nennen. Nach jener Leibnitz-Wolfiſchen Vorſtellung aber ſchreibt man dem Lehrſatz von der unendlichen Theilbarkeit des Raums und der Materie, einer verworrenen Vorſtellung zu, und ſetzt im Verſtande (mit Abſtraction von aller Anſchauung) den Raum aus Puncten und die Materien aus Monaden oder Atomen zuſammen. S. Leibnitz, V. S. 823. (N. 49. ff.)

Dieſe unendliche Theilbarkeit gilt aber nur von einer ſtetigen Gröſse (*quantum continuum*). Damit iſt Käſtners Behauptung widerlegt, ſ. Continuität, 17. ff. Ein Cörper mag in ſoviel Theile getheilt werden, als man will, und dieſe Theile mögen wieder getheilt werden, und man mag dieſes fortſetzen, ſo oft man kann, ſo bekommt man freilich nicht immer wieder ſolche Cörper, aber doch immer wieder Materie, und man würde ſie immer wieder bekommen, wenn man die Theilung noch weiter treiben könnte

(C. 554.). Aristoteles hat schon die Frage untersucht, ob das Continuum ins Unendliche theilbar sei, oder nicht? Er erklärt sich auch für das Erstere, und behauptet ausdrücklich, dass die unendliche Theilbarkeit dem Raume zukomme, doch nur *secundum potentiam*, d. i. der Möglichkeit nach in der Vorstellung, nicht actu oder in der Wirklichkeit; denn die Theile werden nicht wirklich durch Bewegung von einander abgesondert; auch findet freilich jede Theilung, wegen Grobheit der Sinne und Werkzeuge ihre Grenze (Buhle Lehrbuch der Gesch. der Philos. 2. Th. §. 297. S. 507. f.). S. Atomistik u. Continuität.

Man kann also nicht die Ausflucht suchen, der concrete (erfüllte und also empirische) Raum sei demjenigen nicht unterworfen, was die Mathematik von ihrem abstracten Raum als einem Wesen der Einbildung, beweiset. Die Physik müsste sonst auch in sehr vielen Fällen (z. B. in den Gesetzen des Falles der Cörper) besorgt werden, in Irrthum zu gerathen, wenn sie den apodiktischen Lehren der Geometrie genau folgt. Ueberdem haben wir nun apodiktisch bewiesen, dass ein jedes Ding im Raume, sobald es einen Theil des Raums einnimmt, gerade in so viel Dinge getheilt werden kann, als in die der Raum, welchen es einnimmt, getheilt werden kann. Um aber das Paradoxe zu heben, welches man hierbei fühlt (indem die Vernunft, welche allem Zusammengesetzten zuletzt das Einfache zum Grunde zu legen bedarf, sich daher dem, was die Mathematik an der sinnlichen Anschauung beweiset, widersetzt) kann und muss man einräumen, dass der Raum, in Beziehung auf Realität ausser der sinnlichen Erfahrung, ein blosses Gedankending und Wesen der Einbildungskraft ist, doch nicht ein solches, welches durch sie erdichtet wird; sondern welches in ihren Zusammensetzungen und Dichtun-

gen äuſserer Dinge zum Grunde legen muſs (E. 31. f.).

7. Der Raum iſt diejenige Anſchauung, welche die Geometrie allen ihren Erkenntniſſen zum Grunde legt; denn die Geometrie muſs alle ihre Begriffe zuerſt in der Anſchauung, und reine Geometrie in der reinen Anſchauung darſtellen, d. i. ſie conſtruiren, ohne welche (weil ſie nicht analytiſch, nehmlich durch Zergliederung der Begriffe, ſondern ſynthetiſch verfahren kann) es ihr unmöglich iſt, einen Schritt zu thun, ſo lange ihr nehmlich reine Anſchauung fehlt, in der allein der Stoff zu ſynthetiſchen Urtheilen *a priori*, die dann als apodiktiſch und nothwendig auftreten, gegeben iſt. Der Raum iſt bloſs Anſchauung; denn wenn man von den empiriſchen Anſchauungen der Cörper und ihrer Veränderungen (Bewegung) alles Empiriſche, nehmlich was zur Empfindung gehört, wegläſst, ſo bleibt noch Raum übrig, welcher alſo reine Anſchauung iſt, die jenen empiriſchen äuſsern Anſchauungen *a priori* zum Grunde liegt, und daher ſelbſt niemals weggelaſſen werden kann (Pr. 53. f.) S. Erſcheinung, 6.

8. Jeder empiriſchen äuſsern Anſchauung liegt demnach die reine Anſchauung des Raums *a priori* zum Grunde. Indem wir aber den Raum *a priori* anſchauen, ſo bekommen wir dadurch keine Vorſtellung von der Materie der äuſseren Erſcheinung, d. i. von dem, was von ihr empfunden wird, denn dieſes macht das Empiriſche aus, ſondern nur von der allgemeinen Form derſelben. Der Raum kann abſolut (für ſich allein) nichts in dem Daſeyn der Dinge beſtimmen, weil er gar kein Gegenſtand iſt, ſondern nur die Art, wie äuſſere Gegenſtände überhaupt da ſeyn können, oder die Form derſelben. Dinge alſo, als Erſcheinungen, beſtimmen wohl [illegible] möglichen Prädicaten

hältniſs) machen ſie es, daſs dieſe oder jene Prädicate zur Wirklichkeit gehören. Aber, umgekehrt kann der Raum, als etwas, welches für ſich beſteht, nicht die Wirklichkeit der Dinge in Anſehung der Gröſse und Geſtalt beſtimmen, weil er an ſich ſelbſt nichts Wirkliches iſt. Nur ſo allein wird es möglich, daſs uns die Geometrie, vor aller Bekanntſchaft mit den äuſsern Dingen ſelbſt (ehe ſie uns nehmlich gegeben ſind) angeben kann, wie die Anſchauung dieſer Dinge beſchaffen ſeyn müſſe (daſs z. B. auch bei den Cörpern die drei Winkel einer Seite der Pyramide zuſammen genommen zwei rechten gleich ſeyn müſſen). Iſt nehmlich ein Cörper (z. B. eine von Steinen erbauete Pyramide) nur Erſcheinung oder ſinnliche Vorſtellung (eben ſowohl etwas bloſs in unſrer Sinnlichkeit; wie der Gedanke von ihr bloſs etwas in unſerm Verſtande), ſo muſs er natürlich eben ſowohl nach der Beſchaffenheit unſrer Sinnlichkeit geformt ſeyn, als der Gedanke nach der Beſchaffenheit unſers Verſtandes. Oder, da der Raum die formale Bedingung, d. h. die weſentliche Form unſrer Sinnlichkeit, oder Receptivität der Anſchauungen, dadurch uns überhaupt Gegenſtände gegeben werden, iſt, d. i. dieſe keine andere Vorſtellungen äuſserer Sinne darſtellen kann als räumliche; ſo müſſen dieſe auch alle nach den Sätzen der Geometrie geformt ſeyn, und eben daher läſst ſich durch die Geometrie, als die Wiſſenſchaft einer bloſsen Form unſers Anſchauungsvermögens, ſoviel von den Cörpern vorausbeſtimmen. So allein kann die allgemeine Form der Cörper, als Erſcheinungen, d. i. die reine Anſchauung derſelben aus uns ſelbſt, d. h. *a priori*, vorgeſtellt werden (Pr. 54. ff. C. 459. E. 33.).

9. Um noch etwas zur Erläuterung und Bestätigung beizufügen, darf man nur das ge- und unumgänglich nothwendige Ver- meter anſehen. Alle Beweiſe von

durchgängiger Gleichheit zweier gegebenen Figuren (da eine in allen Stücken an die Stelle der andern gesetzt werden kann) laufen zuletzt darauf hinaus, dafs sie einander decken. Ich will, um dieses für Nichtmathematiker verständlich zu machen, gleich aus des Euklides Elementen, den Satz nehmen, bei dem das Decken zuerst vorkömmt, der vielen Sätzen von der Gleichheit der Figuren zum Grunde liegt, und daran zeigen, was K. behauptet (Euklid. 1. B. 4. S.):

Lehrsatz.

Wenn in zwei Triangeln (Fig. 10. ABC, DEF)

Bedingungen:

1. die geradlinicht und eben sind;

2. zwei Seiten des einen Triangels, jede für sich, so grofs sind, als zwei Seiten in dem andern, jede für sich (AB = DE, AC = DF);

3. die beiden Winkel, die in jedem der beiden Triangel von jenen Seiten eingeschlossen werden, einander gleich sind, d. h. ihre Schenkel (hier die gleich grofsen Seiten) einerlei Neigung gegen einander haben (BAC = EDF);

so sind die Triangel einander gleich (gleich grofs).

Beweis.

Construction.

Man lege in Gedanken *) den einen Triangel auf den andern, und zwar so, dafs

*) Offenbar fehlt in Euklids Elementen ein Postulat für das Decken, welches heifsen könnte: eine Figur beliebig auf eine andere legen.

1. die beiden Endpuncte, an welchen die beiden gleichen Winkel liegen, auf einander fallen (A auf D);

2. zwei von den gleichen Seiten der Länge nach auf einander fallen (AB auf DE);

3. beide Triangel in Eine Ebene fallen.

Demonstration.

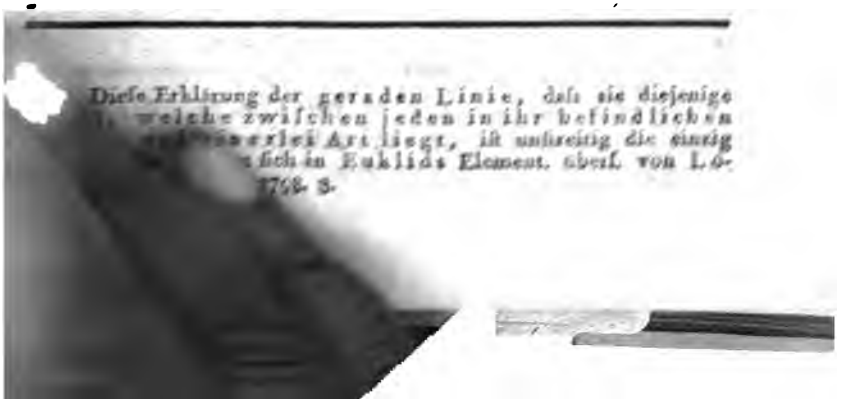
Durch diese Construction fallen auch nothwendig auf einander:

1. Die andern beiden Endpuncte der der Länge nach auf einander fallenden beiden Seiten (B auf E);

Gesetzt nehmlich sie fielen nicht auf einander, so fiele der Endpunct der einen Linie entweder in die andere Linie, zwischen ihre Endpuncte; dann wären aber beide Linien nicht gleich gros, gegen die zweite Bedingung;

oder ausser der andern Linie, dann lägen einige Theile der beiden Linien, nach dem zweiten Stück der Construction, der Länge nach auf einander, andere Theile aber nicht; folglich lägen die Linien nicht zwischen jeden in ihr befindlichen Puncten auf gleiche Art *), d. i. sie wären, gegen die Voraussetzung, nicht gerade Linien.

2. Die nach dem zweiten Stück der Construc-


Diese Erklärung der geraden Linie, daß sie diejenige [illegible] welche zwischen jeden in ihr befindlichen [illegible] Art liegt, ist unstreitig die einzig [illegible] sich in Euklids Element. überl. von L. [illegible] 1758. 8.

tion auf einander gelegten Seiten ganz (d. i. in allen ihren Puncten) (AB fällt ganz auf DE);

Geſetzt nehmlich, ſie fielen nicht ganz auf einander, ſo fielen doch die Endpuncte auf einander, die beiden erſten (A und D) nach dem erſten Stück der Conſtruction, die beiden andern (B und E) wie in dem erſten Stück der Demonſtration bewieſen worden; folglich ſchlöſſen dann zwei gerade Linien einen Raum ein, welches gegen die unmittelbare Anſchauung iſt, die den keines Beweiſes bedürftigen Satz unumſtöſslich begründet (zum Axiom macht), daſs zwei gerade Linien keinen Raum einſchlieſsen können, ſondern, wenn ſie in zwei Endpuncten zuſammenfallen, entweder einen Winkel machen, oder, weil ſie gerade ſind, ganz auf einander fallen. Wenn nun zwei gerade Linien, auf dieſe Art, in allen ihren Puncten auf einander fallen, ſo ſagt man: die Linien decken einander, congruiren oder ſind congruent. Folglich decken die beiden auf einander gelegten Seiten der beiden Triangel einander (AB die DE).

3. Die beiden andern gleichen Seiten der beiden Triangel der Länge nach (AC auf DF);

Denn die beiden Winkel, die in den Triangeln von den gleich groſsen Seiten eingeſchloſſen werden, ſind nach der dritten Bedingung einander gleich, da nun ſchon zwei Schenkel beider Winkel auf einander liegen, ſo müſſen auch die beiden andern Schenkel auf einander fallen, wenn, nach der Conſtruction, die Triangel auf einander, und nicht neben einander, gelegt wurden. Die Winkel decken einander.

4. Die andern beiden Endpuncte, dieſer der Länge nach auf einander fallenden beiden Seiten (C auf F);

Aus eben dem Grunde, aus welchem das erſte Stück der Demonſtration bewieſen wurde.

5. Dieſe beiden Seiten der beiden Triangel ganz (AC ganz auf DF);

Aus eben dem Grunde, aus welchem das zweite Stück der Demonſtration bewieſen wurde. Dieſe Seiten decken einander.

6. Die Endpuncte der beiden dritten Seiten der beiden Triangel (B auf E und C auf F);

Dieſe Endpuncte ſind die nehmlichen, mit den Endpuncten der in der erſten Bedingung vorausgeſetzten gleichen Seiten; da, wo ſie nicht die in der dritten Bedingung vorausgeſetzten gleichen Winkel machen. Von dieſen iſt es aber im erſten und vierten Stück der Demonſtration bewieſen, daſs ſie auf einander fallen.

7. Dieſe beiden dritten Seiten der beiden Triangel ganz (BC ganz auf EF).

Aus eben dem Grunde, aus welchem das zweite Stück der Demonſtration bewieſen wurde. Dieſe Linien decken einander, und ſind alſo gleich groſs, welches ſich auf unmittelbare Anſchauung gründet, die das Axiom giebt, daſs Linien, die einander decken, d. i. in allen Puncten auf einander fallen, auch gleich groſs ſeyn müſſen.

8. Die beiden Triangel ſelbſt ganz (ABC ganz auf DEF);

Denn da die drei Seiten des einen Triangels die drei Seiten des andern decken, ſo müſsten, [illegible] beiden Triangel nicht ganz auf einander Raum, den die Linien ein-

ſchlieſsen, nicht mit ihnen in Einer Ebene und ſie folglich keine ebenen Triangel ſeyn, gegen die erſte Bedingung. Da nun alles, was ſich einander deckt oder in allen Puncten auf einander fällt, der unmittelbaren Anſchauung nach, einander gleich oder gleich groſs iſt, ſo folgt:

Daſs zwei Triangel, unter obigen drei Bedingungen, einander gleich (d. i. gleich groſs) ſind; welches das iſt, was zu beweiſen war.

Es iſt wohl zu bemerken, daſs die im Beweiſe der Demonſtration vorausgeſchickte Conſtruction nicht etwa ein mechaniſches Uebereinanderlegen der Triangel in der Erfahrung iſt, um durch Verſuche zu erforſchen, ob das Decken (die Congruenz) erfolgen werde, ſondern ſie geſchieht, wie jede andere Conſtruction, bloſs in Gedanken (in der reinen oder nichtempiriſchen Einbildung). Das Bild auf dem Papier iſt nur ein Hülfsmittel zur Verſtändlichkeit in einem einzelnen Beiſpiel, kann aber nie das reine Schema, von dem die Geometrie eigentlich ſpricht, vollkommen darſtellen. So bilden die Figuren ABC, DEF, auf der Kupfertafel nur zwei beſtimmte Triangel ab; allein in der Behauptung iſt die Rede von Triangeln überhaupt, d. i. ſolchen, an denen alles unbeſtimmt iſt, das ausgenommen, was durch die drei Bedingungen beſtimmt wird. Zwei Seiten ſollen alſo nicht etwa, wie hier im Bilde, eine beſtimmte Länge haben, ſondern nur zwei andere, jede für ſich, gleich ſeyn, u. ſ. w. Man kann aber von dem, was im Bilde beſtimmt iſt, vollkommen wegdenken (abſtrahiren), denn es hat, wie man ſiehet, auf die Demonſtration keinen Einfluſs. Und ſo erfolgt nun die Deckung nicht durch einen Verſuch in einer Erfahrung, in der es ſolche reine Schemata gar nicht giebt, als dieſe der Länge ihrer Seiten, der Gröſse ihrer Winkel, und dem Verhältniſs der-

ſelben unter einander nach, ganz unbeſtimmte Triangel ſind; ſondern die Demonſtration lehrt, daſs die Deckung, unter den angegebenen Bedingungen, erfolgen muſs, d. i. nothwendig (apodiktiſch) iſt; und folglich auch für alle beſtimmten Triangel, bei denen die drei Bedingungen ſich finden, gelten muſs, weil die empiriſchen Beſtimmungen hier keinen Einfluſs haben, d. i. allgemeingültig iſt (Lorenz Elemente der Mathematik, 2. Aufl. Geometrie §. 40.). Endlich ſieht man, die Demonſtration beruhet auf einer vorhergegangenen Conſtruction, alſo einer reinen Anſchauung, und auſserdem noch in allen ihren acht Sätzen, theils auf den drei Bedingungen der Anſchauung der Triangel, theils auf dem Begriff der geraden Linie, der aber nur durch Anſchauung verſtändlich, und durch das Poſtulat, von jedem Punct nach jedem andern eine gerade Linie zu ziehen, möglich iſt; theils auf den unmittelbaren Anſchauungen, die in den Axiomen ausgeſagt werden; alſo immer auf Anſchauungen. Es ſind alſo zuletzt unmittelbare Anſchauungen, welche die acht Sätze der Demonſtration, und die Behauptung des Lehrſatzes, zu der jene acht Sätze führen, möglich machen, oder worauf ſich die ſynthetiſche Verknüpfung zwiſchen den Subjecten und Prädicaten in dieſen Sätzen gründet. Das muſs aber, oder die Nothwendigkeit dieſer Verknüpfung, die aus den Anſchauungen vermittelſt der Demonſtration hervorgehet, rührt offenbar daher, weil hier nicht von Mechaniſchen in Erfahrungsverſuchen die Rede iſt, welche zufällig ſind, und nach welchen die Behauptung nur für den einen Fall ein Bild der beiden beſtimmten Triangel auf dem Papier gelten würde (d. i. empiriſche Gewiſsheit, hätte). Es würde höchſtens nur heiſsen: man bemerkt es jederzeit ſo, und die Behauptung gilt nur ſo weit, als unſre Wahrnehmung ſich erſtreckt. Offenbar gründet ſich alſo die Nothwendigkeit und Allgemein-

heit auf den Urſprung der Anſchauung aus der reinen Einbildung, d. i. das Erkenntniſsvermögen, ſo daſs wir alſo eben darum nicht anders erkennen können, und in allen ſolchen Fällen (d. i. wo die drei Bedingungen ſtatt finden) und alle (d. i. die wo Menſchen ſind und räumlich anſchauen) ſo erkennen müſſen (Pr. 55.).

10. Wenn die Geometrie darthun will, daſs der vollſtändige (cörperliche) Raum, d. i. derjenige, der ſelbſt keine Grenze eines andern Raums (nicht Ebene, Linie oder Punct) mehr iſt, drei Abmeſſungen (Dimenſionen) habe, und Raum überhaupt auch nicht mehr haben könne; ſo wird dies auf den Satz gebauet, daſs ſich in Einem Punct nicht mehr als drei Linien rechtwinklicht ſchneiden können. Dieſer Satz aber kann gar nicht aus Begriffen dargethan werden, ſondern beruht unmittelbar auf Anſchauung und zwar reiner Anſchauung *a priori*, weil er apodiktiſch gewiſs iſt (Pr. 55.). Ich will dieſes, nach Clavius, zeigen, und ins Licht ſetzen. Clavius ſagt (*Euclidis Element. libri XV. illuſtr. auct. Chriſt. Clavio. edit.* 4. *Frcft.* 1654. 8. *lib. II. Defin.* 1.): es kann weiter keine andere vierte Gröſse, die noch von der Linie, Fläche und dem Cörper unterſchieden wäre, gefunden werden, weil der Raum nur eine dreifache Abmeſſung hat, wie ich das, in dem Commentar über das Buch des Johann von *Sacro Boſco*, nach dem Ptolemäus im Buche *de Analemmate*, deutlich demonſtrirt habe. Aus dieſem Commentar des Clavius (*Chriſt. Clavii in Sphaeram Joannis de Sacro Boſco. edit.* 4. *S. Gervaſii* 1602. 4. *Cap.* 1. *pag.* 13. *ſqq.*) will ich folgende Erläuterungen, doch nicht immer mit Clavius eigenen Worten, herſetzen. Daſs der Raum nicht mehr als drei Dimenſionen oder Abmeſſungen, nehmlich Länge, Breite und Dicke (Tiefe oder Höhe) habe, hat Ariſtoteles (περι ουρανου oder von

Himmel, *lib.* 1. *cap.* 1.) mit vielen wahrſcheinlichen Gründen (aus Begriffen, aber mit wenigem Glück) zu beweiſen geſucht. Die Mathematiker (fährt Clavius fort) zeigen dies durch eine einzige höchſt klare Demonſtration, welche ich hieher ſetzen will, weil ſie bei wenigen gut erklärt gefunden wird. Man muſs wiſſen, daſs die Mathematiker alles durch den Perpendikel *) meſſen, ſo daſs jede Gröſse ſo lang genannt wird, als der Perpendikel von einem Ende der Figur bis zum andern lang iſt. So wird in dem Parallelogramm **), Fig. 59. ABCD, die Länge deſſelben der Perpendikel LM ſeyn, der von einem Punct der Seite AD, bis zu der entgegengeſetzten verlängerten Seite BC gezogen iſt, und auf beiden Seiten ſenkrecht ſteht; oder der Perpendikel AF; oder die Breite dieſes Parallelogramms wird der Perpendikel BE ſeyn, der von einem Punct der Seite AB bis zu der entgegengeſetzten verlängerten Seite DC gezogen iſt, und auf beiden Seiten ſenkrecht ſteht, oder der Perpendikel GH. Die Tiefe, Dicke oder Höhe eines jeden Cörpers wird ebenfalls die Länge des Perpendikels von einem Ende bis zum andern ſeyn. Daher erklärt Euklides zu Anfang des 6. Buchs ſehr ſchön die Höhe einer Figur, ſie ſei der vom Gipfel auf die Grundlinie gefällte Perpendikel. Den Grund nun, aus welchem die Mathematik alles durch den Perpendikel meſſen, giebt Ptolomäus in ſeinem Buche *de Analemmate*, und Simplicius aus dem Buche deſſelben Ptolomäus von der Abmeſſung, an. Er iſt; weil das Maaſs eines Dinges feſt und be-

*) Ein Perpendikel iſt die gerade Linie, die auf einer andern ſo ſteht, daſs ſie gleich Nebenwinkel macht.

**) Unter den Definitionen im erſten Buch des Euklides fehlt die des Parallelogramms. Es iſt eine vierſeitige Figur, in der jedes Paar gegenüber ſtehender Seiten parallel iſt (Lorenz Elemente, Geometrie, §. 85).

ſtimmt und nicht unbeſtimmt ſeyn muſs. Nun iſt unter allen geraden Linien, an welchen jedes Maaſs genommen wird, der Perpendikel allein von gewiſſer und beſtimmter Länge, alle übrigen aber ſind unbeſtimmt. So iſt, in Fig. 50. der Perpendikel, an welchem die Breite der Figur genommen wird, unter allen Linien, welche von der Seite AB bis zur Seite DC, ſie mag nun verlängert worden ſeyn oder nicht, allein von feſter und unveränderlicher Gröſse. Denn man mag von welchem Punct der Seite AB man will, bis zur Seite DC einen Perpendikel ziehen, ſo wird derſelbe genau eben ſo groſs ſeyn, als der Perpendikel BE, wie z. B. der Perpendikel GH. Denn da GBEH ein Parallelogramm iſt, ſo werden die entgegengeſetzten Seiten BE, GH gleich ſeyn, und ſo in andern (Euklides, 1. B. 34. S.). Dies iſt nun nicht der Fall mit andern Linien, die nicht Perpendikel ſind. Denn von jedem Punct der Seite AB können bis zur Seite DC unzählige Linien gezogen werden, die nicht Perpendikel ſind, von denen eine gröſser iſt als die andere, der Perpendikel aber von dieſem Punct gezogen, iſt kürzer als jede jener Linien, wie es aus den Linien GH, GI, GK erhellet (Euklides 1. B. 19. S.). Eben ſo miſst man den Raum zwiſchen zwei Puncten, Fig. 60, A und B durch die gerade Linie ACB, nicht aber durch die krummen Linien ADB, oder AEB, oder AFB, weil dieſe nicht von gleicher Länge ſind, ſondern eine gröſser iſt als die andere; die gerade Linie aber iſt immer dieſelbe, und die kürzeſte unter allen, die von dem Punct A nach dem Punct B gezogen werden können. Nachdem ſo gezeigt worden iſt, daſs alles durch den Perpendikel gemeſſen wird, wird nun leicht demonſtrirt werden können, daſs der Raum drei, und nur drei, Abmeſſungen habe. Der Grund davon iſt nehmlich, daſs in jedem Punct eines cörperlichen Raums nur drei Perpendikel, ſo daſs nur zwei von ihnen jedesmal in einer und derſelben Ebene, der dritte

aber in einer andern Ebene liegen, möglich sind. An einer dieser Linien wird nehmlich die Länge des Cörpers, an der andern die Breite, und an der dritten die Höhe oder Tiefe genommen. Daher kann man den Cörper (cörperlichen Raum) nicht übel auch so definiren: ein Cörper ist diejenige Gröfse, in der drei gerade Linien sich in einem und demselben Puncte unter rechten Winkeln schneiden können; in der Fläche ist das nur mit zweien möglich. Es sind aber eigentlich zwei Sätze, welche als Lehrsätze strenge bewiesen werden können, auf welche die beiden Behauptungen, dafs der Raum drei Abmessungen, und nicht mehr als drei Abmessungen, habe, beruhen.

1. Lehrsatz.

In jedem Punct können drei gerade Linien einander unter rechten Winkeln schneiden.

Beweis.

Vorbereitung.

Bei dem Beweise dieses Satzes müssen folgende drei Sätze als bewiesen vorausgesetzt werden:

1. Auf einer gegebenen geraden Linie läfst sich ein Perpendikel errichten (Euklides, 1. B. 11. S.);

2. Zwei gerade Linien, die einander schneiden, liegen in Einer Ebene (Euklides, 11. B. 2. S.);

3. Auf einer gegebenen Ebene in einem in derselben gegebenen Puncte läfst sich ein Perpendikel errichten (Euklides, 11. B, 12. S.).

Conſtruction.

1. Man errichte auf einer gegebenen geraden Linie einen Perpendikel (Fig. 7. auf CD, AB), nach dem erſten Satz der Vorbereitung.

2. Man verlängere den Perpendikel auf der Seite, wo er die gegebene Linie trifft (AB nach E), nach dem Poſtulat: eine gerade begrenzte Linie ſtetig gerade fort zu verlängern;

3. Man errichte auf der Ebene, in der (nach dem zweiten Satz der Vorbereitung) beide ſich ſchneidende Linien liegen, in dem Punct, in welchem ſie ſich ſchneiden, einen Perpendikel (nach dem dritten Satz der Vorbereitung), nehmlich auf den Punct B, welcher Perpendikel auſser der Ebene jener beiden Linien liegt;

4. Man verlängere (nach dem in dem erſten Stück der Conſtruction angeführten Poſtulat) dieſen letztern Perpendikel, da wo er jenen Punct trifft (von B aus).

Demonſtration.

1. Die beiden Linien im erſten und zweiten Stück der Conſtruction, ſchneiden ſich, nach der Conſtruction, in einem Punct unter rechten Winkeln;

2. Die dritte Linie im dritten und vierten Stück der Conſtruction ſchneidet, nach der Conſtruction, in denſelben Punct jene beiden Linien unter rechten Winkeln.

Denn ſie iſt auf der Ebene, worin jene beiden Linien lieger [illegible]dicular, d. h. aber, ſie macht mit allen ſi[illegible] und in ſolcher Ebene

liegenden, folglich mit jenen beiden, geraden Linien rechte Winkel (Euklides, 11. B. 3. Erkl.).

Folglich können in jedem Punct drei Linien einander unter rechten Winkeln ſchneiden; welches zu erweiſen war.

2. Lehrſatz.

Es können nicht mehr als drei gerade Linien in jedem Punct einander unter rechten Winkeln ſchneiden.

Beweis.

Vorbereitung.

Bei dem Beweiſe dieſes Satzes müſſen folgende zwei Sätze als bewieſen vorausgeſetzt werden:

1. Eine gerade Linie, die auf zwei einander ſchneidenden geraden Linien, in ihrem Durchſchnitte, perpendicular ſtehet, iſt auf der durch dieſe Linien gelegten Ebene perpendicular (Euklides, 11. B. 4. S.).

2. Auf einer Ebene können nicht zwei Perpendikel in Einem Puncte errichtet werden (Euklides, 11. B. 13. S. Im Comment. des Clavius iſt, wahrſcheinlich durch einen Druckfehler die 14. S. citirt).

Conſtruction.

Sie iſt die nehmliche mit der im vorigen Lehrſatz; alſo dieſer Lehrſatz eigentlich ein Corollar des vorigen *).

*) Jeder Lehrſatz muſs eigentlich ſeine eigene Conſtruction haben, gründet er ſich bloſs auf die Conſtruction eines andern Lehrſatzes, ſo iſt er bloſs eine Folgerung aus demſelben, oder ein Corollar.

Demonſtration.

Geſetzt es könnte noch ein Perpendikel auf den Durchſchnittspunct der beiden in Einer Ebene ſich ſchneidenden Linien, auf deren Durchſchnittspunct ſchon ein auſſer jener Ebene liegender Perpendikel ſtehet, errichtet werden (nehmlich auf dem Punct A, ſenkrecht zu AE und CD); ſo

1. würde dieſe Linie auch ſenkrecht ſtehen auf der Ebene, in welcher die ſich ſchneidenden Linien liegen; nach dem erſten Satz der Vorbereitung; dann

2. würden aber zwei Perpendikel auf Einer Ebene ſtehen; gegen den zweiten Satz der Vorbereitung.

Folglich können nicht mehr als drei gerade Linien in jedem Punct einander unter rechten Winkeln ſchneiden, welches zu erweiſen war.

II. So lernen wir alſo die Hauptbeſchaffenheit des Raums, daſs er drei Abmeſſungen hat, aus der reinen Anſchauung mit ſtrenger Nothwendigkeit und Allgemeinheit kennen. Man poſtulirt in der Geometrie eine Linie ins Unendliche (*in indefinitum*, welches hier mit in unbeſtimmbare Weite oder beliebig einerlei iſt) ziehen zu können *). Auch dies ſetzt eine Vorſtellung des Raums voraus, die bloſs an der Anſchauung

*) Z. B. in der Erklärung gleichlaufender oder paralleler Linien, daſs ſie gerade Linien ſind, in derſelben Ebene auf beiden Seiten ohne Ende verlängert, doch an keinen Seiten zuſammentreffen (Euklides, 1. B. 35. Defin.); und Euler (Vollſtändige Anleitung zur Differenzialrechnung, überſ. von Michelſen, 1 B. §. 73.) ſagt ganz richtig: „eine gerade Linie wird nie ſo weit fortgezogen, daſs man auſſer Stande ſeyn ſollte, ſie noch weiter zu verlängern. Es erhellet hieraus, daſs man die Linien ins Unendliche verlängern kann.“

hängen kann, nehmlich dafs dieſe an ſich durch nichts begrenzt iſt. Aus Begriffen könnte dieſe Vorſtellung nicht geſchloſſen werden. Alſo liegen der Geometrie wirklich reine Anſchauungen *a priori* zum Grunde, welche ihre ſynthetiſchen und apodiktiſch geltenden Sätze, z. B. den Satz, dafs der Raum nur drei Abmeſſungen hat, dafs er dreierlei Grenzen (Fläche, Linie und Punct) hat, wovon zwei (Fläche und Linie) ſelbſt noch Räume, der dritte, nehmlich der Punct, die Grenze aller Grenzen iſt (E. 66), u. ſ. w. möglich machen, und ſo erklärt K. transſcendentale Deduction der Begriffe im Raum, zugleich die Möglichkeit der Geometrie. Kann man wohl auf irgend eine andere Art einſehen, wie die Geometrie, ohne alle Erfahrung, nothwendige und allgemein geltende Sätze behaupten kann, und wie dieſe von der ganzen Cörperwelt gelten müſſen? So folgt dann aber auch, dafs alles, was den äufsern Sinnen im Raum gegeben werden mag, von uns nur angeſchauet wird, wie es uns erſcheint, nie wie es an ſich ſelbſt iſt (Pr. 56.).

12. Dieſe Theorie des Raums wird durch manche Paradoxa (der gewöhnlichen Vorſtellung ganz widerſtreitende Vorſtellungen), die ſich ebenfalls ohne ſie nicht erklären laſſen, beſtätigt; wenigſtens wird ſie Niemand, der den Raum für die wirkliche Beſchaffenheit eines Dinges an ſich hält, auflöſen können. Wenn zwei Figuren auf einer Ebene gezeichnet, einander gleich und ähnlich ſind, ſo decken ſie einander. Allein mit der cörperlichen Ausdehnung, oder auch den Linien und Flächen, die nicht in einer Ebene liegen, iſt es oft ganz anders bewandt. Sie können völlig einander gleich und ähnlich, und dennoch an ſich ſelbſt ſo verſchieden ſeyn, dafs die Grenzen der einen nicht zugleich die Grenzen der andern ſeyn können. Und doch ſollte man denken, dafs diejenigen Dinge, z. B. die in allen Stücken, welche an jedem

für ſich (nicht durch ihr Verhältniſs zu andern) nur immer erkannt werden (alſo in allen zur Gröſse und Qualität, aber nicht zur Relation gehörigen Beſtimmungen), völlig einerlei ſind, doch auch in allen Fällen und Beziehungen (Relationen) müſsten für einander geſetzt werden könnten. Allein nach der ſphäriſchen Trigonometrie können zwei ſphäriſche Triangel einander in allen Stücken gleich und mit einander übereinſtimmend oder ähnlich ſeyn, und dennoch iſt es möglich, daſs der eine ſich nicht an die Stelle des andern ſetzen laſſe, oder daſs ſie einander nicht decken. Man ſtelle ſich z. B. zwei ungleichſeitige ſphäriſche Triangel, d. i. zwei ſolche Dreiecke vor, welche aus drei Bogen gebildet werden, die Theile gröſster Kreiſe einer Kugelfläche, d. i. ſolcher Kreiſe ſind, welche die Kugel in zwei gleiche Theile theilen, Fig. 58. ABC und DBC. Von dieſen beiden ſphäriſchen Triangeln ſoll aber jeder zu einer andern Hemiſphäre (Halbkugel) gehören und einen Bogen des Aequators, EF, d. i. desjenigen gröſsten Kreiſes, der die Kugel in die beiden Hemiſphären theilt, zur gemeinſchaftlichen Baſis (Grundlinie), BC, haben. Man nehme ferner an, daſs dieſe beiden Triangel einander völlig gleich ſind, in Anſehung der Seiten ſowohl als Winkel, ſo daſs BD = BA, CD = CA, BD aber nicht gleich CD iſt. BC aber iſt die Baſis beider Triangel und ſich ſelber gleich. Da nun gleichen Seiten gleiche Winkel gegen über liegen, ſo ſind auch die Winkel in beiden Triangeln einander gleich. Es habe alſo jeder Triangel allein und für ſich alles das vollſtändig, was der andere auch allein und für ſich hat; und dennoch kann der eine nicht in die Stelle des andern (nehmlich auf dem Hemiſphär, auf welchem dieſer andere liegt, alſo in das Verhältniſs oder die Relation, Beziehung deſſelben) geſetzt werden. Nehmlich die Seite BD deckt die Seite AC nicht, indem ſie nicht der Seite AC, ſondern der Seite AB gleich iſt; eben ſo iſt

es auch mit der Seite CD, welche nicht der Seite AB, ſondern der Seite AC gleich iſt. Folglich iſt hier eine innere (der Qualität zugehörige) Verſchiedenheit beider Triangel, die doch kein Verſtand als innerlich angeben (auf Begriffe der Triangel ſelbſt, ohne alle Beziehung derſelben auf etwas anderes bringen) kann, und die ſich nur durch das äuſsere Verhältniſs im Raum offenbart. Es liegt bloſs darin, daſs das, was in dem einen Triangel rechts liegt, in dem andern links liegt, welcher Unterſchied ſich gar nicht auf Begriffe bringen läſst. Wir ſehen alſo hieraus, daſs der vollſtändige Beſtimmungsgrund einer nicht in einer Ebene liegenden Figur nicht lediglich auf dem Verhältniſs und der Lage ſeiner Theile gegen einander beruhe, ſondern noch überdem auf einer Beziehung gegen den allgemeinen abſoluten Raum, ſo wie ſich ihn die Geometer denken, doch ſo, daſs dieſes Verhältniſs nicht unmittelbar kann wahrgenommen werden, aber wohl diejenigen Unterſchiede, die einzig und allein auf dieſem Grunde beruhen (Pr. 56. ff. S. 77.). S. Bewegung, II.

13. Es iſt möglich, daſs ein Nichtmathematiker dieſes Beiſpiel, das ich ſo faſslich als möglich darzuſtellen geſucht habe, doch nicht verſtehe; allein es fehlt nicht an Fällen aus dem gemeinen Leben, die uns ebenfalls zum Beiſpiel dienen können und verſtändlich genug ſind. Ein Schraubengewinde, welches um ſeine Spille von der Linken gegen die Rechte geführt iſt, wird in eine ſolche Mutter niemals paſſen, deren Gänge von der Rechten gegen die Linke laufen; obgleich die Dicke der Spindel und die Zahl der Schraubenge in gleicher Höhe einſtimmig ſind. Doch gemeinſte und klärſte Beiſpiel haben wir an Gliedmaſsen des menſchlichen Cörpers, welche die Fläche, die wir uns durch den menſch. Cörper, ſeiner Länge nach gelegt, denken

können (Verticalfläche deſſelben) ſymmetriſch (auf einer Seite dieſer Fläche eben ſo, wie auf der andern) geordnet ſind. Die rechte Hand iſt der linken ähnlich und gleich, und, wenn man bloſs auf eine Hand allein ſieht, auf die Proportion und Lage ihrer Theile unter einander, und auf die Gröſse des Ganzen, ſo muſs eine vollſtändige Beſchreibung der einen Hand in allen Stücken auch von der andern gelten. K. nennt einen Cörper, der einem andern völlig gleich und ähnlich iſt, ob er gleich nicht in eben denſelben Grenzen kann eingeſchloſſen werden, ſein incongruentes Gegenſtück. Dies iſt aber eine Namenerklärung, wie alle Definitionen im Euklides. Es muſs erſt noch durch die Conſtruction in einer Aufgabe die Möglichkeit eines ſolchen Cörpers gezeigt werden, welches dann die Realerklärung giebt. Um nun dieſe Möglichkeit eines incongruenten Gegenſtücks zu zeigen, ſo nehme man einen Cörper an, der nicht aus zwei Hälften beſtehet, die ſymmetriſch gegen eine einzige Durchſchnittsfläche geordnet ſind, ſondern etwa eine Menſchenhand. Man fälle aus allen Puncten ihrer Oberfläche auf eine gegen ihr über geſtellte Tafel (wie es z. B. in einem Spiegel durch die Lichtſtralen wirklich geſchieht) Perpendikel, und verlängere ſie eben ſo weit hinter derſelben, als dieſe Puncte vor ihr liegen; ſo machen die Endpuncte der ſo verlängerten Linien, wenn ſie verbunden werden, die Fläche einer cörperlichen Figur aus, die das incongruente Gegenſtück des vorigen iſt, d. i. wenn die gegebene Hand eine rechte iſt, ſo iſt deren Gegenſtück eine linke. Iſt nicht das Bild der Hand oder des Ohrs im Spiegel dem Urbilde (Original) am Cörper vollkommen gleich und ähnlich? und dennoch kann man es nicht an die Stelle ſeines Urbildes ſetzen. Das Bild erſcheinet jederzeit eben ſo weit hinter der Spiegelfläche, als das Original vor derſelben ſteht, und daher iſt das Bild einer rechten Hand

in demſelben jederzeit eine Linke, und das Bild eines linken Ohrs ein rechtes oder umgekehrt. Beſtehet das Object ſelbſt aus zwei incongruenten Gegenſtücken, ſo iſt ſein Bild ihm congruent. Das iſt in der reinen Anſchauung vollkommen richtig, aber nicht in der empiriſchen, weil es in derſelben keine vollkommen gleich- und ähnlich-incongruente Gegenſtücke giebt. Daher paſst das Beiſpiel, das K. dazu giebt, nicht ganz. Der menſchliche Cörper, ſagt er, iſt ein ſolches Object, wenn man ihn vermittelſt eines Verticaldurchſchnitts von vorne nach hinten theilet; denn die rechte Seite, z. B. des Geſichts des Menſchen, iſt niemals der linken vollkommen gleich und ähnlich; nun iſt im Spiegel die rechte Seite die linke; folglich würde, wenn das Bild im Spiegel an die Stelle des wirklichen Menſchen geſetzt würde, alles umgekehrt ſeyn. Daher ſieht auch der Menſch in der Wirklichkeit in der That anders aus, als im Spiegel. Dagegen nehme man einen gleichſchenklichten ſphäriſchen Triangel, und theile ihn durch einen Perpendikel aus der Spitze in zwei gleiche Theile, ſo ſind beide Theile vollkommen gleich und ähnlich; läſst man nun das Bild des Originaltriangels in Gedanken eine halbe Drehung machen, ſo wird man leicht erkennen, daſs das Gegenſtück vom Gegenſtück eines Objects dem Objecte, z. B. die rechte Seite des gleichſchenklichten ſphäriſchen Triangels im Spiegel der linken Seite des wirklichen Triangels, nothwendig congruent iſt (Pr. 58. S. 77. f.).

14. So viel mag genug ſeyn, um die Möglichkeit völlig ähnlicher und gleicher, und doch incongruenter Räume zu verſtehen. Wir gehen jetzt zur philoſophiſchen Anwendung dieſer Begriffe. Es iſt ſchon aus dem gemeinen Unterſchiede beider Hände offenbar: daſs die Figur eines Cörpers, der Figur eines andern völlig ähnlich, und die Gröſse der Ausdehnung ganz gleich

ſeyn könne; und daſs dennoch ein innerer Unterſchied übrig bleibt, nehmlich der: daſs die Oberfläche, die den einen, z. B. die rechte Hand, einſchlieſst, unmöglich den andern, z. B. die linke Hand, einſchlieſsen kann. Sie können doch nicht congruiren (einander decken); der Handſchuh der linken Hand kann nicht auf der rechten und der Handſchuh der rechten Hand nicht auf der linken gebraucht werden. Weil nehmlich dieſe Oberfläche den cörperlichen Raum des einen begrenzt, die dem andern nicht zur Grenze dienen kann, man mag ihn drehen und wenden, wie man will; ſo muſs dieſe Verſchiedenheit eine ſolche ſeyn, die auf einem innern Grunde beruhet. Dieſer innere Grund der Verſchiedenheit aber kann nicht auf die unterſchiedene Art der Verbindung der Theile des Cörpers unter einander ankommen; denn, wie man aus den angeführten Beiſpielen ſiehet, ſo kann in Anſehung dieſer Verbindung alles völlig einerlei ſeyn. Gleichwohl wenn man ſich vorſtellt: das erſte Schöpfungsſtück ſolle eine Menſchenhand ſeyn, ſo iſt es nothwendig, entweder eine Rechte oder eine Linke, und, um die eine hervorzubringen, war eine andere Handlung der ſchaffenden Urſache nöthig, als die, wodurch ihr Gegenſtück gemacht werden konnte. Und dennoch ſind keine inneren Unterſchiede anzugeben, die irgend ein Verſtand nur denken könnte (Pr. 58. S. 79.).

15. Nimmt man nun den Begriff der Leibnitziſchen Philoſophen, der in Deutſchland vor zwanzig Jahren der herrſchende war, an, daſs der Raum nur in dem äuſsern Verhältniſs der neben einander befindlichen Theile der Materie beſtehe (ſ. Leibnitz VII.); ſo würde aller wirkliche Raum in dem (in 14.) angeführten Falle nur derjenige ſeyn, den die geſchaffene Menſchenhand einnimmt. Weil aber gar kein Unterſchied in dem Verhältniſſe der Theile

derſelben unter ſich ſtatt findet, ſie mag eine Rechte oder eine Linke ſeyn, ſo würde dieſe Hand in Anſehung einer ſolchen Eigenſchaft gänzlich unbeſtimmt ſeyn, d. i. ſie würde auf jede Seite des menſchlichen Cörpers paſſen, welches unmöglich iſt. Es iſt hieraus klar: daſs nicht die Beſtimmungen des Raums Folgen von den Lagen der Theile der Materie gegen einander, ſondern dieſe Lagen Folgen von jenen ſind, und daſs alſo in der Beſchaffenheit der Cörper Unterſchiede angetroffen werden können, und zwar wahre Unterſchiede, die ſich lediglich auf den abſoluten und urſprünglichen Raum beziehen. Hieraus folgt: daſs der abſolute Raum unabhängig von dem Daſeyn aller Materie und ſelbſt als der erſte Grund der Möglichkeit ihrer Zuſammenſetzung eine eigene Realität habe (S. 72.). Denn nur durch einen ſolchen Raum, der bei der Stellung der Theile der Materie ſchon vorausgeſetzt wird, und nicht erſt durch dieſe Stellung entſteht, iſt das Verhältniſs cörperlicher Dinge möglich, und, wir können dasjenige, was in der Geſtalt eines Cörpers lediglich die Beziehung auf den reinen Raum angehet, nur darum durch die Gegenhaltung mit andern Cörpern wahrnehmen, weil der abſolute Raum kein Gegenſtand einer äuſsern Empfindung, ſondern eine Grundvorſtellung iſt, der alle äuſsere Empfindung zuerſt möglich macht. Wir ſehen alſo, die Folgen des Leibnitziſchen Begriffs vom Raum widerſprechen der augenſcheinlichſten Erfahrung. Der Raum, ſo wie ihn der Geometer denkt, und auch ſcharfſinnige Philoſophen (z. B. Descartes und Lambert) ihn in den Lehrbegriff der Naturwiſſenſchaft aufgenommen haben, iſt nicht, überhaupt und auch in Beziehung auf ſinnliche Erkenntniſs der Erfahrungsgegenſtände, ein bloſses Gedankending (das bloſs vom Verſtande gedacht wird, aber nicht auſser demſelben in der Erfahrung vorhanden iſt). Aber dennoch

fehlt es auch nicht an Schwierigkeiten, welche den Begriff des Raums umgeben, wenn man ſeine Realität, welche dem innern Sinne anſchauend genug iſt, durch Vernunftideen (z. B. die einer abſoluten Exiſtenz) faſſen will. Allein dieſe Beſchwerlichkeit zeigt ſich allerwärts, wenn man über die erſten Data unſrer Erkenntniſs (dergleichen der Raum eins iſt) noch philoſophiren will (S. 79. f.).

16. Iſt nun von dem, was der Raum, der alle Cörper, die Materie derſelben, und folglich auch das Nebeneinanderſeyn der Cörper und ihrer Theile erſt möglich macht, wohl eine andere Auflöſung möglich, als die, daſs dieſe Gegenſtände gar nicht Dinge an ſich ſelbſt oder Beſchaffenheiten der Dinge an ſich ſelbſt vorſtellen? Es ſind ſinnliche Anſchauungen, d. i. Erſcheinungen, deren Möglichkeit auf dem Verhältniſſe gewiſſer an ſich unbekannten Dinge (die an und für ſich ſelbſt vorhanden ſeyn mögen) zu unſrer Sinnlichkeit beruht; und unſere Vorſtellungen vom Raum ſind dem Verhältniſs, welches unſere Sinnlichkeit zu den Objecten hat, vollkommen gemäſs (Pr. 64.). Von dieſer iſt nun der Raum die Form der äuſsern Anſchauung (formale Anſchauung) (C. 457. 459. ſ. Leibnitz, S. 849), und die innere Beſtimmung eines jeden Raums iſt nur durch die Beſtimmung des äuſſern Verhältniſſes zu dem ganzen Raume, davon jener ein Theil iſt (dem Verhältniſſe zum äuſsern Sinne) möglich. Heiſst das aber nicht, jeder Theil des Raums iſt nur durchs Ganze (in dem allein beſtimmt werden kann, ob etwas rechts oder links ſei) möglich? welches doch nur bei Erſcheinungen ſtatt finden kann. Denn Dinge an ſich ſind Gegenſtände, die bloſs durch den Verſtand gedacht werden, bei ihnen iſt daher das Ganze durch die Theile, und nicht der Theil durch das Ganze, möglich. Da nun der

Verſtand ſich die Möglichkeit des Ganzen durch die Theile denkt, die Sinnlichkeit uns aber am Raum ein Ganzes giebt, das, umgekehrt, durch ſich ſeine Theile möglich macht; ſo ſieht man ein, warum es nicht möglich iſt, die Vorſtellungen von Rechts und Links, welche unmittelbare Anſchauungen ſind und ſich auf den ganzen Raum beziehen, ſo daſs die Theile erſt durch ihn dieſen innern Unterſchied erhalten, durch Begriffe verſtändlich zu machen (Pr. 58. f.).

17. In dem cörperlichen Raume laſſen ſich nehmlich, wegen ſeiner drei Abmeſſungen (Länge, Breite und Dicke), drei Ebenen denken, die einander insgeſamt rechtwinklicht ſchneiden. Da wir alles, was auſser uns iſt, durch die Sinne nur in ſo ferne kennen, als es in Beziehung auf uns ſelbſt ſtehet; ſo iſt es kein Wunder, daſs wir von dem Verhältniſs jener Durchſchnittsebenen zu unſerm Cörper den erſten Grund hernehmen, den Begriff der Gegenden im Raume zu erzeugen. Die Ebene, worauf die Länge unſers Cörpers ſenkrecht ſteht, heiſst in Anſehung unſrer horizontal; und dieſe Horizontalebene giebt Anlaſs zu dem Unterſchiede der Gegenden, die wir durch Oben und Unten bezeichnen. Auf dieſer Ebene können zwei andere ſenkrecht ſtehen und ſich zugleich rechtwinklicht durchkreuzen, ſo daſs die Länge des menſchlichen Cörpers in der Linie des Durchſchnitts gedacht wird. Dieſe beiden Ebenen, die die Länge unſers Cörpers ſenkrecht durchſchneiden, heiſsen in Anſehung unſrer vertical; und von dieſen Verticalebenen theilet die eine den Cörper in zwei äuſserlich ähnliche Hälften, und giebt den Grund des Unterſchiedes der rechten und linken *) Seite ab; die andere,

*) Die Pythagoräer zählten das Rechte (δεξιον) und das Linke (ἀριστερον) zu den Gegenſätzen, die ſie als Principien der

welche auf ihr perpendicular ſteht, macht, daſs wir den Begriff der vordern und hintern Seite haben können. Bei einem beſchriebenen Blatte z. B. unterſcheiden wir zuerſt die obere Seite der Schrift von der untern, wir bemerken dann den Unterſchied der vordern und hintern Seite, und ſehen endlich auf die Lage der Schriftzüge von der Linken gegen die Rechte, oder umgekehrt. Hier iſt immer eben dieſelbe Lage der Theile, die auf der Ebene geordnet ſind, gegen einander, und in allen Stücken einerlei Figur, man mag das Blatt drehen, wie man will. Aber der Unterſchied der Gegenden kommt bei dieſer Vorſtellung ſehr in Anſchlag. Dieſer Unterſchied iſt nehmlich mit dem Eindrucke, den der ſichtbare Gegenſtand macht, auf das genaueſte verbunden. Denn eben dieſelbe Schrift, auf ſolche Weiſe geſehen, daſs alles von der Rechten gegen die Linke gekehrt wird, was vorher die entgegengeſetzte Gegend hielt, wird unkenntlich (S. 73. f.).

18. Sogar ſind unſere Urtheile von den Weltgegenden dem Begriffe untergeordnet, den wir von Gegenden überhaupt haben, in ſo fern ſie in

---

Dinge zu beſtimmen ſuchten, und deren ſie 10 annahmen, weil nach ihrer Anſicht die Zahl 10 das Zahlenſyſtem vollendet enthielt. Die übrigen 9 waren folgende:

das Endliche und Unendliche;
das Ungerade und Gerade in der Zahl;
das Eine und Viele;
das Männliche und Weibliche;
das Ruhende und Bewegte;
das Gerade und Krumme;
das Licht und die Finſterniſs;
das Gute und Böſe;
das gleichſeitige und ungleichſeitige Viereck.

Tennemann Geſch. der Philoſ. 1 B. 1 H. 3 A. S. 114. f.).

Verhältniſs auf die Seiten unſers Cörpers beſtimmt ſind (ſ. Orientiren, geographiſch). Was wir ſonſt am Himmel und auf der Erde unabhängig von dieſem Grundbegriffe an Verhältniſſen erkennen, das ſind nur Lagen der Gegenſtände unter einander, z. B. daſs Deutſchland zwiſchen Italien und der Oſtſee liegt. Wenn man auch noch ſo gut die Ordnung der Abtheilungen des Horizonts weiſs, ſo kann man doch die Gegenden darnach nur beſtimmen, indem man ſich bewuſst iſt, nach welcher Hand dieſe Ordnung fortlaufe. Die allergenaueſte Himmelskarte, wenn auſser der Lage der Sterne unter einander nicht noch, durch die Stellung dieſer Karte gegen die beiden Hände, die Gegend beſtimmt iſt, würde uns doch nicht in den Stand ſetzen, zu wiſſen, wo die Sonne aufgeht. Eben ſo iſt es mit der geographiſchen Lage der Oerter bewandt. Ja unſre gemeinſte Kenntniſs der Lage der Oerter hilft uns zu nichts, wenn wir die in dieſer Lage geordneten Dinge und das ganze Syſtem der wechſelſeitigen Lagen nicht durch die Beziehung auf die Seiten unſers Cörpers nach den Gegenden ſtellen können. Sogar beſtehet ein ſehr namhaftes Kennzeichen der Naturerzeugungen, welches gelegentlich ſelbſt zum Unterſchiede der Arten Anlaſs geben kann, in der beſtimmten Gegend, wornach die Ordnung ihrer Theile gekehrt iſt, und wodurch zwei Geſchöpfe können unterſchieden werden, obgleich ſie ſowohl in Anſehung der Gröſse, als auch der Proportion, und ſelbſt der Lage der Theile unter einander, völlig übereinkommen möchten. Die Haare auf dem Wirbel aller Menſchen ſind von der Linken gegen die Rechte gewandt. Aller Hopfen windet ſich von der Linken gegen die Rechte um ſeine Stange, die Bohnen aber nehmen eine entgegengeſetzte Wendung, ſ. Bewegung II. Faſt alle Schnecken, nur etwa drei Gattungen ausgenommen, haben ihre Drehung von der Linken gegen die Rechte, wenn man von der Spitze zur Mün-

dung geht. Diese bestimmte Eigenschaft wohnt eben derselben Gattung von Geschöpfen unverändert bei, ohne einiges Verhältniss auf die Halbkugel, woselbst sie sich befinden. Das beweiset, dass diese Eigenschaft nicht von dem Sonnenlauf herrührt, der bei unsern Gegenfüsslern (Antipoden), der Richtung nach, dem auf unsrer Halbkugel gerade entgegengesetzt ist. Die Ursache der Windung liegt bei diesen Naturproducten in dem Saamen; dahingegen, wo eine gewisse Drehung dem Laufe der Sonne und des Mondes zugeschrieben werden kann, da muss diese Kreisbewegung auf der andern Halbkugel nach der andern Hand herumgehen. So durchlaufen z. B. die Winde vom neuen zum vollen Licht gern von der Linken zur Rechten den ganzen Compass, auf dem südlichen Meere hingegen ist der Lauf derselben von der Rechten zur Linken (S. 74. ff.).

19. Da das verschiedene Gefühl der rechten und linken Seite zur Beurtheilung der Gegenden von so grosser Nothwendigkeit ist; so hat die Natur es zugleich an die mechanische Einrichtung des menschlichen Cörpers geknüpft. Die rechte Seite hat einen ungezweifelten Vorzug in der Gewandheit, und vielleicht auch der Stärke, vor der Linken. Daher alle Völker der Erde rechts sind, wenn man einzelne Ausnahmen bei Seite setzt. Denn Ausnahmen, so wie die des Schielens, können die Allgemeinheit der Regel nach der natürlichen Ordnung nicht umstossen. Man bewegt seinen Cörper leichter von der Rechten gegen die Linke, als diesem entgegen, z. B. wenn man aufs Pferd steigt. Man schreibt allerwärts mit der rechten Hand, und mit ihr thut man alles, wozu Geschick und Stärke erfordert wird. So wie aber die rechte Seite vor der Linken den Vortheil der Bewegkraft zu haben scheint; so hat die Linke ihn vor der Rechten in Ansehung der Empfindsamkeit. In dem linken Auge und Ohr soll z. B. der Sinn stärker seyn als in

dem rechten. Und so sind die beiden Seiten des menschlichen Cörpers, ungeachtet ihrer grossen äussern Aehnlichkeit, durch eine klare Empfindung genugsam unterschieden. (S. 76. f.).

20. Wir sehen also hieraus, dass der Raum nicht eine Beschaffenheit der ihn erfüllenden Dinge sei, sondern eine eigene Realität für sich habe; aber dass er dennoch nicht ein für sich bestehendes, sondern bloss durch unsere Sinnlichkeit vorhandenes Ding sei. Hieraus folgt also, dass die Geometrie, als die Wissenschaft vom Raum durch Construction desselben *a priori*, und für Gegenstände der Sinne objective Gültigkeit habe, aber auch nur unter der Voraussetzung, dass diese Gegenstände der Sinne nicht Dinge an sich, sondern Erscheinungen sind. Die Sätze der Geometrie gelten also nothwendiger Weise vom Raume, und von allem, was im Raume angetroffen wird, weil der Raum nichts anders ist, als die Form aller äussern Erscheinungen, unter der uns allein alle Gegenstände der Sinne gegeben werden können. Die Sinnlichkeit ist das, worauf die Möglichkeit äusserer Erscheinungen beruhet, diese können also niemals etwas anderes enthalten, als was die Geometrie ihnen vorschreibt. Es würde aber ganz anders seyn, wenn die Sinne die Gegenstände so vorstellen müssten, wie sie, unabhängig von der Sinnlichkeit und den Formen derselben, an sich selbst sind. Denn da würde aus der geometrischen Vorstellung vom Raum noch gar nicht folgen, dass alles in der Natur sich nach derselben verhalten müsste. Dann würde man den Raum des Geometers für blosse Erdichtung halten, und ihm keine objective Gültigkeit zutrauen; weil man dann gar nicht einsehen könnte, wie die Gegenstände mit dem uns von selbst und zum voraus (*a priori*) von ihnen gemachten Bilde nothwendig übereinstimmen müssten. Ist aber dieses Bild (diese

formale Anſchauung) die weſentliche Eigenſchaft unſrer Sinnlichkeit, vermittelſt deren uns allein Gegenſtände gegeben werden, und ſtellt dieſe Sinnlichkeit nicht Dinge an ſich ſelbſt, ſondern nur ihre Erſcheinungen vor; ſo müſſen alle äuſsere Gegenſtände unſere Sinnlichkeit nothwendig mit den Sätzen der Geometrie nach aller Pünctlichkeit übereinſtimmen. Denn die Sinnlichkeit macht dann durch ihre Form äuſserer Anſchauung (den Raum), womit ſich der Geometer beſchäftigt, jene Gegenſtände, als Erſcheinungen, erſt möglich. An der Richtigkeit der den Raum betreffenden geometriſchen Sätze hat zwar noch Niemand gezweifelt; aber doch haben philoſophiſche Mathematiker den phyſiſchen oder empiriſchen Raum im Objecte aus einfachen Theilen wollen beſtehen laſſen, obgleich der geometriſche oder reine Raum keinesweges daraus beſtehen kann *). Sie erkannten nicht, daſs dieſer Raum der Geometer den phyſiſchen, d. i. die Ausdehnung der Materie ſelbſt, möglich mache; daſs alle Gegenſtände im Raum bloſse Erſcheinungen (Vorſtellungen unſrer ſinnlichen Anſchauung und nicht Dinge an ſich ſelbſt) ſind; und daſs dieſe darum nothwendig mit den Sätzen des Geometers zuſammenſtimmen müſſen, weil der Raum der Geometrie ganz genau die Form der ſinnlichen Anſchauung, *a priori* iſt, die den Grund der Möglichkeit allen äuſsern Erſcheinungen (ihrer Form nach) enthält (Pr. 59. ff.).

21. Soll uns etwas als Gegenſtand gegeben werden, ſo muſs es in der Anſchauung gegeben werden; nun geſchieht aber alle unſere Anſchauung nur vermittelſt der Sinne, indem der Verſtand

*) Das Gegentheil hat zwar in unſern Tagen der Profeſſor Langsdorf in Erlangen behauptet; allein er möchte wohl nicht leicht, weder unter Mathematikern noch unter mathematiſchen Philoſophen, für ſeine Meinung Proſelyten machen.

nicht anſchauet, ſondern nur reflectirt; folglich müſſen alle Cörper mitſamt dem Raum für nichts als bloſse ſinnliche Vorſtellungen in uns gehalten werden. Ein Cörper exiſtirt daher nirgends anders, als bloſs in unſern Vorſtellungen (Pr. 62.).

22. Man kann dieſes aber dennoch nicht für dogmatiſchen oder empiriſchen Idealismus halten; denn die Dinge an ſich ſelbſt werden mit jener Behauptung nicht geleugnet, ſondern nur bewieſen, daſs wir nicht wiſſen, was ſie an ſich ſeyn mögen. Es giebt auſser uns Cörper, d. i. ſie ſind kein Schein, ſondern in der Erfahrung etwas ſehr reelles, ja wir haben, die innern Erfahrungen ausgenommen, gar nicht einmal etwas Reales und Exiſtirendes weiter, wovon eine Erkenntniſs möglich wäre, als die Cörper. Aber ſie ſind Erſcheinungen. Sie ſind uns, wir wiſſen nicht woher, durch Affection der Sinne, die wahrlich kein Schein iſt, wirklich gegeben; aber es wäre ein täuſchender Schein, wenn wir ſie für Dinge an ſich ſelbſt, oder wie der dogmatiſche (empiriſche) Idealiſt für Blendwerk der Sinne halten wollten. Wir ſind ſogar genöthigt, dieſen Erſcheinungen ein unbekanntes Subſtrat zum Grunde zu legen, welches in dieſen Erſcheinungen erſcheint. Obwohl wir nehmlich nicht einmal die Exiſtenz dieſes Subſtrats erkennen, noch uns von demſelben eine Vorſtellung machen können; ſo wird doch durch dieſe Behauptung weder die Exiſtenz eines ſolchen Subſtrats, noch weniger aber, wie beim empiriſchen Idealismus, die Exiſtenz des ſinnlichen Gegenſtandes aufgehoben. Dieſes iſt alſo kein dogmatiſcher Idealismus, ſondern vielmehr gerade das Gegentheil deſſelben (Pr. 62. f.). S. Idealismus, S. 388. ff. u. Cörper.

23. Tennemann giebt folgende vortreffliche Ueberſicht der älteſten Philoſopheme über den

Raum. Der Begriff vom Raum war einer der erſten, mit denen die kosmologiſchen Begriffe und Ideen zuſammenhingen, von denen die Entwickelung der Philoſophie in den erſten Zeiten derſelben ausging. Er wurde daher auch frühe entwickelt, und gab hauptſächlich Veranlaſſung zu den meiſten Zwiſtigkeiten, und zur Unterſcheidung zwiſchen einer Sinnenwelt und einer Verſtandeswelt. Der tranſcendentale Realismus war, der dem menſchlichen Erkenntniſsvermögen anhängenden natürlichen Täuſchung gemäſs, die erſte Denkart; d. i. die Behauptung, daſs der Raum, und die Cörper in demſelben, etwas auſſer unſern Vorſtellungen wirklich Exiſtirendes oder etwas an und für ſich ſelbſt ſei. Indem das Weltganze als ein Gegenſtand der Erkenntniſs behandelt wurde, welches entſtanden, nach und nach gebildet und unbeſchadet ſeiner Totalität noch immer in ſeinen Theilen verändert wird; ſo entwickelte ſich daraus zuerſt der Begriff der Bewegung und des Raums als Bedingung derſelben. Denn alles Entſtehen wurde als Bewegung im Raume gedacht. Einige Denker blieben bei dieſer Anſicht ſtehen, und ſtellten mehrere Hypotheſen und Syſteme von der Entſtehung aller Dinge auf, ſo daſs ſie zugleich Betrachtung über Bewegung und Raum immer mehr mit in dieſe Speculation hineinzogen, und die Lehrſätze darüber in Uebereinſtimmung zu bringen ſuchten. Andere hingegen richteten ihre Aufmerkſamkeit mehr auf den Begriff der Entſtehung, und indem ſie den bisher immer ſtillſchweigend vorausgeſetzten Begriff von etwas Beharrlichen, welches bei allen Veränderungen unwandelbar bleibt (Subſtanz), mehr beachteten, ſo fanden ſie zwiſchen dieſem und der Veränderlichkeit einen Widerſpruch, und erklärten daher alles Entſtehen für unmöglich, die Bewegung im Raume für widerſprechend. Dadurch wurden ſie auf den Unterſchied zwiſchen der Sin-

nenwelt und der Verſtandeswelt geführt. Es wurde dadurch der Grund zu dem Syſtem des Empirismus und Rationalismus gelegt, welches letztere in ſeiner Reinheit vielleicht nie wieder ſo bis auf Spinoza entwickelt worden iſt. Denn man hatte nur Ein Intereſſe, das der Speculation, vor Augen. In dem einen Syſtem wurden die exiſtirenden Gegenſtände nur, inwiefern ſie entſtanden, in dem andern, in wiefern ſie beharrlich ſind, betrachtet; in dem einen wurden ſie ſo, wie ſie der Sinnlichkeit erſcheinen, in dem andern, wie ſie ohne Anſchauungen rein gedacht werden, für die Dinge an ſich gehalten; und da in der letzten Anſicht in dem reinen Begriff eines Gegenſtandes kein Grund einer Vielheit vorkömmt, nur Ein Gegenſtand, Eine Subſtanz angenommen, die aber doch, inſofern ſie als exiſtirend gedacht wurde, in den Raum geſetzt werden muſste. Der Raum wurde in beiden für ein Ding an ſich genommen, nur in dem einen, um die Bewegung begreiflich zu machen, als leerer Raum gedacht, und von den Cörpern unterſchieden, in dem andern aber als erfüllter Raum mit der Subſtanz identificirt. Dieſes letzte Syſtem nun, welches ſich von der gemeinen Vorſtellungsart ſo ſehr entfernte, und die Schwierigkeiten in der gewöhnlichen Vorſtellungsart von Raum und Bewegung ſehr ſcharf entwickelte, lieferte reichen Stoff zum Nachdenken, und trug zur Erweiterung und Berichtigung vieler verwandten Begriffe ſehr viel bei; es eröffnete auf einmal die Ausſicht auf ein ganz neues Feld, wo der Verſtand ohne Rückſicht auf Wahrnehmung bloſs mit ſeinen Begriffen verfährt (Tennemann Geſchichte der Philoſophie 1. B. 1. H. 1. A. S. 45. ff.).

24. Anaximander, ein berühmter Naturforſcher, aus Milet (gebohren um die 42. Olympia-

de *)) behauptete: alles entſtehe aus dem Unendlichen. Ihm ſchwebte lebhaft die Vorſtellung eines

Abſoluten Raums, leeren Raums in phoronomiſcher Rückſicht (*ſpatium abſolutum, eſpace abſolu*) vor. Dieſer abſolute Raum iſt der Raum, vor allen Dingen, die ihn beſtimmen (erfüllen oder begrenzen), oder die vielmehr eine ſeiner Form gemäſse empiriſche Anſchauung geben. Er iſt aber eigentlich nur eine Idee, nichts was auſſer uns irgendwo angetroffen würde, ſondern die bloſse Möglichkeit äuſserer Erſcheinungen, ſo fern ſie entweder an ſich (als Subſtanzen) exiſtiren, oder zu gegebenen Erſcheinungen (als Accidenzen) noch hinzukommen können (C. 457. *)), ſ. Leibnitz, S. 849. Dieſer abſolute Raum wird gemeiniglich für einen wirklichen Gegenſtand gehalten. So ſtellte Anaximander ſich denſelben vor. Alles Veränderliche in der Natur, ſagte er, iſt in Anſehung der Zeit und des Raums beſchränkt. Wenn die Vernunft bis auf das Letzte in der Reihe der Veränderungen kommen ſoll, ſo muſs ſie etwas haben, das nicht beſchränkt iſt, d. h. was keinen Anfang in der Zeit und keine Grenze im Raume hat. Dieſes iſt das Unendliche (ἄπειρον), woraus alles wird, es muſs alſo etwas den Raum erfüllendes ſeyn. Anaximander dachte ſich alſo unter dem Unendlichen die Materie, die nicht entſtanden ſei, und nicht vergehe, und den unendlichen Raum erfüllt; aber er hätte für dieſe drei Begriffe nur Ein Wort, weil er ſie noch nicht deutlich dachte. Anaximenes (gebohren um die 56. Olympiade) entfernte ſich nicht

*) Andere ſagen [illegible] noch vor des Cyrus Zeiten.

von dieſen Philoſophemen des Anaximander über den Raum (Tennemann a. a. O. 2. A. S. 65. ff.). Die Pythagoräer lehrten: jedes Ding in dem Raume (den ſie ſich alſo auch als einen ſolchen abſoluten Raum dachten, welcher für ſich exiſtire) iſt von dem andern getrennt, und von dem Leeren (κενόν) umgeben, wodurch es ſeine beſtimmte Geſtalt bekommt. Das Weltall iſt ebenfalls von dem leeren Raum umgeben, der unendlich iſt, d. i. keine beſtimmte Geſtalt hat, aber vielleicht für nothwendig gehalten wurde, um die Welt zu begrenzen und dadurch zu geſtalten. S. auch Bewegung, S. 646., a.

25. Die Pythagoräer waren alſo die erſten, welche den Begriff des

Leeren Raumes in dynamiſcher Bedeutung (κενόν, *vacuum*, *ſpatium vacuum*, *inane*, *vuide*) aufſtellten. Sie dachten ſich ihn ganz richtig, als einen Raum, der nicht erfüllt iſt (N. 31.), und die folgenden Phyſiker fanden ihn zur Erklärung der Bewegung unentbehrlich. Man ſehe hierüber den Art.: Bewegung, S. 646, f. Die Pythagoräer nahmen aber einen gedoppelten leeren Raum an, einen

Leeren Raum in der Welt, (ſ. Bewegung, S. 646. b, α.) und einen

Leeren Raum auſser der Welt (ſ. Bewegung, S. 646. b. β.), welcher unendlich ſei. Sie behaupteten von dem letzten, daſs ihn die Welt einziehe, wie ein Thier die Luft durch das Athmen, welches wohl nur bildlich zu verſtehen iſt, und nichts anders ſagt, als daſs die Welt in dem auſserweltlichen leeren Raume ſchwimme, und dieſer allenthalben da eindringe, wo kein Cörper iſt. Hierauf beruhet auch nach den Pythagoräern die Dauer der Cörper, denn wenn ſie

nicht durch das Leere von einander getrennt würden, so würden sie nicht mehr als besondere Wesen zu unterscheiden, oder gar nicht mehr seyn. Die Pythagoräer betrachteten also den leeren Raum in der Welt theils als einen zerstreueten leeren Raum (s. Bewegung, S. 646, b. a. 1.), theils als einen gehäuften leeren Raum (s. Bewegung, S. 646, b. a. 2.). Wozu sie beide gebrauchten, findet man im angeführten Art. Bewegung, S. 646. ebenfalls erläutert. Allein K. hat, I. gezeigt, dass es nicht nöthig sei zur Absicht der Pythagoräer, welche eigentlich die Erfinder des atomistischen Systems in der Physik sind (denn die Nachricht vom Moschus ist sehr zu bezweifeln, s. Atomistik), einen zerstreueten leeren Raum anzunehmen, und ist dadurch der Entdecker des einzig denkbaren wahren Systems hierin, nehmlich des dynamischen, geworden. Der Raum kann sehr wohl auch ohne leere Zwischenräume innerhalb der Materie auszustreuen, als durchgängig und gleichwohl in verschiedenem Grade erfüllt angenommen werden; wodurch die Cörper hinlänglich von einander unterschieden werden. Die Möglichkeit der Erfüllung des Raums durch Materie beruhet nehmlich auf ursprünglichen zurückstossenden Kräften, wodurch etwa die Undurchdringlichkeit der Materie entsteht. Wenn nun diese repulsiven Kräfte, die den Grund der Materie enthalten, so gedacht werden, dass sie ursprünglich verschiedene Grade haben, so haben sie auch ein verschiedenes Verhältniss zu der zweiten Grundkraft, auf der die Möglichkeit der Materie beruht, der ursprünglichen Anziehungskraft. Denn da durch die ursprünglichen Zurückstossungskräfte allein die Materie sich ins Unendliche zerstreuen und gar keine Erfüllung des Raums möglich seyn würde; so muss nothwendig auch eine ursprünglich anziehende Kraft jene zurückstossenden Kräfte einschränken. Folglich muss jede Materie für sich selbst

eine urſprüngliche Anziehung haben und dieſe Anziehung muſs deſto gröſser ſeyn, je mehr Materie in einem Raum iſt. Die repulſiven Kräfte können alſo zu dieſer anziehenden Kraft einer jeden Materie für ſich ſelbſt ſowohl, als zur vereinigten Anziehung aller Materie des Univerſum, in einem unendlich verſchiedenen Verhältniſſe gedacht werden. Denn die Anziehung beruht auf der Menge der Materie in einem gegebenen Raum, dahingegen die ausdehnende Kraft derſelben auf dem Grade ihn zu erfüllen beruht, der ſpecifiſch ſehr verſchieden ſeyn kann. So kann dieſelbe Quantität Luft in demſelben Raume (Volumen) nach ihrer gröſsern oder mindern Erwärmung mehr oder weniger Elaſticität beweiſen. Der allgemeine Grund jener unendlichen Verſchiedenheit des Verhältniſſes der zurückſtoſsenden Kräfte zu der anziehenden Kraft der Materie iſt, daſs durch die wahre Anziehung (attractive Kraft) alle Theile der Materie unmittelbar auf alle Theile der andern, durch die Zurückſtoſsung (expanſive Kraft) aber nur die Theile, welche in der Berührungsfläche liegen, wirken, wobei es einerlei iſt, ob hinter dieſer viel oder wenig von dieſer Materie angetroffen wird. Aus dieſer Vorſtellung von der urſprünglichen Verſchiedenheit in den Graden der repulſiven Kräfte entſpringt nun der groſse Vortheil für die Naturwiſſenſchaft, daſs ihr dadurch die Laſt abgenommen wird, aus dem Vollen und Leeren eine Welt bloſs nach der Phantaſie zu zimmern. Vielmehr können nach dieſer Vorſtellung alle Räume als voll und doch in verſchiedenem Maaſse erfüllt gedacht werden, wodurch der leere Raum, als zerſtreuet, wenigſtens ſeine Nothwendigkeit verliert und auf den Werth einer Hypotheſe zurückgeſetzt wird, da er ſonſt, unter dem Vorwande einer zu Erklärung der verſchiedentlichen Grade der Erfüllung des Raums nothwendigen Bedingung, ſich des Titels eines Grundſatzes anmaſsen konnte (N.

82. f.). Die reale Möglic
in dem Grade der repul
nicht eingesehen werden
Raums ein Grundbegriff
als Grundkräfte, d. i.
müssen, die nicht wei
und also auch ihrer M
begriffen werden könn
mechanische Erklä
hat aber über Kant
mische einen Vorth
nen werden kann.
durchgehends g
die mannigfaltige G
Mannigfaltigkeit de
Denn dadurch, d
me dem Stoffe ei
Verschiedenheit in
Wirkungsart (wo
liegende Kräfte h
läßt sich die M
als auch der le
thematischer Evic

---

*) So läßt der P
re Welten aus un
dem Leeren, die
(Tennemann,

**) Keil zeigt
p. 13. *sqq.*) auf fo
tzen, das mit L
enthaltene Luft
liche Macht ver
gang in das Gefä
gungen der Rau
im Gefäs war,
verspert, und
stalt; in der T
res oder einen
tes sagt zwar,
rung kommer
müßten sie sic
principii. —
Anschauu

der Stoff ſelbſt, nach der metaphyſiſch-dynamiſchen Erklärungsart in Grundkräfte verwandelt wird, ſo ſehen wir vorjetzt keine andere Möglichkeit ab, die ſpecifiſche Verſchiedenheit der

---

der empiriſchen Anſchauung gezeigt hat; denn die letztere beruhet auf Kräften. Die ausdehnenden Kräfte der Materie aber, auf denen die Undurchdringlichkeit der letztern beruhet, möchten wohl einen Raum, in welchem keine widerſtehenden Kräfte ſind, nicht leer laſſen.

Allein Keil zeigt die geometriſche Möglichkeit des leeren Raums (woraus aber noch nicht die phyſiſche folgt) durch eine unüberwindliche geometriſche Demonſtration. Er ſetzt dazu folgende zwei Axiome voraus, die, wie er ſagt, kein Philoſoph in Zweifel ziehen wird.

Axiome.

1. Kein Theil der Materie bedarf zu ihrer Exiſtenz der Exiſtenz eines andern Cörpers.

Z. B. es kann eine Kugel exiſtiren, es mag ſonſt noch ein Cörper exiſtiren oder nicht; dies folgt, ſagt Keil, klar aus der Natur der Subſtanz.

2. Es kann ein Cörper, wenn er nur hart iſt, ſeine Figur erhalten, wenn es keine äuſsern Cörper giebt, die ihn zu verändern beſtrebt ſind.

Demonſtration.

Geſetzt nun, alle Cörper würden vernichtet bis auf zwei Sphären (Weltcörper in Kugelgeſtalt); oder auch, geſetzt, alle Materie in der Welt würde in zwei Sphären zuſammengehäuft, welche wir durch zwei Kreiſe darſtellen wollen, deren Mittelpunct (Fig. 64) A und B ſei, da nun vorausgeſetzt wird, daſs kein Cörper weiter exiſtire, ſo können dieſe ſphäriſchen Cörper ihre Figur erhalten, da keine äuſsere Urſache da iſt, die ihre ſphäriſche Figur zerſtören oder verändern kann. Nun berühren ſich entweder beide Sphären einander, oder ſie berühren ſich nicht; im letzten Fall würde ein leerer Raum zwiſchen ihnen, und damit die (geometriſche) Möglichkeit des leeren Raums bewieſen ſeyn; im erſtern Fall berühren ſich beide Sphären nur in einem Punct (C. I, folglich würde zwiſchen allen übrigen Puncten beider Sphären (z. B. zwiſchen D und E) leerer Raum und damit wieder die (geometriſche) Möglichkeit des leeren Raums bewieſen ſeyn.

Keil mochte zwar durch dieſen Beweis gern die phyſiſche Möglichkeit und objective Realität des leeren Raums auſser Zweifel ſetzen, und hat eben darum die beiden Axiome an die Spitze geſtellt; allein aus dem Beweiſe folgt nichts weiter, als daſs ſich der leere Raum recht wohl geometriſch conſtruiren läſst; aber dieſer geometriſche leere Raum iſt, wie jede geometriſche Figur, eine bloſse Chimäre, wenn er nicht auch in der Erfahrung nachgewieſen oder [illegible]notwendigkeit für die Erfahrung gezeigt werden kann, welches nicht möglich iſt. Beide Axiome, die an der Spitze dieſen, verdienen auch gar nicht den Namen der Axio-

Materie zu erklären, als so, dass diese Grundkräfte dem Grade nach als verschieden gedacht werden. Wir sind ferner nicht im Stande, die Gesetze dieser Grundkräfte *a priori* zu bestimmen, noch weniger aber eine solche Mannigfaltigkeit derselben, welche zu Erklärung der specifischen Verschiedenheit der Materie zureichte, zuverlässig anzugeben. Auch gehen uns alle Mittel ab, diesen Begriff der Materie zu konstruiren, und was wir allgemein (durch Begriffe) dachten, in der Anschauung als möglich darzustellen. Allein jenen Vortheil büsset eine blos mathematische Physik auf der andern Seite doppelt ein, dadurch dass sie erstens vier leere Begriffe bei ihrer Erklärung zum Grunde legen muss, eigentlich vier Ideen, die in der Natur nicht existiren können, und aus denen sie doch die Materie zusammensetzen will, nehmlich:

a. absolute Undurchdringlichkeit der primitiven Materie; indem die Materie selbst nicht kann in sich zusammengedrückt oder auf einen kleinern Raum beschränkt werden, sondern nur so weit als es die Anzahl der leeren Zwischenräume und die Grösse derselben verstattet;

b. absolute Gleichartigkeit dieses primitiven Stoffs; indem die Materie sich nur durch die Gestalt unterscheiden soll und durch die grösere oder geringere Ausdehnung, die sich auf die grösere oder geringere Anzahl oder Grösse der leeren Zwischenräume gründet, übrigens aber, wenn man

---

me, denn sie haben keine Evidenz. Vielmehr ist es wahrscheinlich, dass zwei Sphären, worin alle Materie zusammengehäuft wäre, nicht möglich seyn würden, weil es an der Ursache fehlen möchte, die den Zusammenhang der Materie bewirkte, auch die ursprünglichen abstossenden und anziehenden Kräfte dann in einem Verhältniss zu einander stehen müssten, von dem die Möglichkeit wenigstens nicht gezeigt werden kann. Der Beweis ist also immer nur [illegible] für die geometrische Möglichkeit des leeren Raums.

von diesen Zwischenräumen abstrahirt, in allen Cörpern, Blei oder Gold, ein und derselbe Stoff ist;

c. absolute Unüberwindlichkeit des Zusammenhanges der Materie in diesen Grundcörperchen selbst; indem sie selbst weiter keiner Ausdehnung und keiner Zusammendrückung fähig, auch nicht weiter getheilt werden können, weil sie als Atomen oder Grundcörperchen als absolut hart betrachtet werden müssen, da sie sonst nicht die ersten Theilchen der Materie seyn konnten.

d. absoluter leerer Raum. So müssen nehmlich die leeren Zwischenräumchen in der Materie gedacht werden.

Zweitens aber muss eine mathematische Physik alle der Materie eigene Kräfte aufgeben, und kann daher das Phänomen der allgemeinen Attraction gar nicht erklären. Drittens endlich muss sie mit ihren ursprünglichen Configurationen des Grundstoffs und Einstreuung leerer Räume, nachdem es das Bedürfniss zu erklären erfordert, der Einbildungskraft im Felde der Philosophie mehr Freiheit, ja gar rechtmäsigen Anspruch verstatten, als sich wohl mit der Behutsamkeit der Philosophie zusammenreimen läst. (N. 84. f.). S. auch Dicht und Dichtigkeit; Atomus und Atomistik.

Die Möglichkeit der leeren Räume in der Welt läst sich auch aus folgenden Gründen nicht abstreiten. Zu allen Kräften der Materie wird Raum erfordert, und, da der Raum auch die Bedingungen der Gesetze der Verbreitung der Materie enthält, so wird er nothwendig von aller Materie vorausgesetzt. So wird der Materie eine Anziehungskraft beigelegt, insofern sie einen Raum um sich durch Anziehung einnimmt, ohne ihn gleichwohl zu erfüllen. Dieser Raum muss also [illegible], wo Materie durch Anziehung wirksam

iſt, als leer gedacht werden, weil ſie da nicht durch Zurückſtoſsungskräfte wirkſam iſt, und ihn alſo nicht erfüllt. Allein die Möglichkeit derſelben im Felde der Erfahrung und die Wirklichkeit (das Daſeyn) der leeren Räume anzunehmen, dazu kann uns keine Erfahrung berechtigen. Auch kann uns kein Schluſs aus der Erfahrung ein Recht dazu geben. Noch weniger können wir uns um einer Hypotheſe willen, die zur Erklärung der Materie vorgeblich nothwendig wäre, ermächtigen, ſie zu behaupten. Denn alle Erfahrung giebt uns nur comparativ-leere Räume, d. i. ſolche, deren Erfüllung wir vermittelſt unſrer Sinne nicht wahrnehmen können, zu erkennen; welche aber, nach allen beliebigen Gräden aus der Eigenſchaft der Materie, ihren Raum mit gröſserer oder bis ins Unendliche immer kleinerer Ausſpannungskraft zu erfüllen, vollkommen erklärt werden können, ohne abſolut-leere Räume zu bedürfen (N. 105.).

Was aber noch mehr iſt, wenn es auch keinen bloſs logiſchen und mathematiſchen Grund der Verwerfung der leeren Räume giebt, ſo könnte doch ein allgemeiner phyſiſcher Grund da ſeyn, ſie aus der Naturlehre zu verweiſen, nehmlich der von der Zuſammenſetzung einer Materie überhaupt, wenn man ſie nur beſſer einſähe. Man ſetze nehmlich, die Anziehung, die man zur Erklärung des Zuſammenhangs (nicht der Möglichkeit überhaupt) der Materie annimmt, ſei nur ſcheinbare, nicht wahre, Anziehung. Sie ſei etwa bloſs die Wirkung einer Zuſammendrückung durch eine äuſsere im Weltraume allenthalben verbreitete Materie, den Aether, welche ſelbſt nur durch eine allgemeine und urſprüngliche Anziehung, nehmlich die Gravitation, zu dieſem Drucke gebracht wird; eine Meinung, die manche Gründe für ſich hat. Dann würde der leere Raum innerhalb den Materien, wenn gleich nicht logiſch, doch dynamiſch (der

Möglichkeit der Materie selbst nach) und also physisch unmöglich seyn. Denn alsdann würde sich der Aether in die leeren Räume, die man innerhalb der Materie annähme, (da ihrer Ausspannungskraft hier nichts widersteht) von selbst ausbreiten und sie jederzeit erfüllt erhalten (N. 154. ff.) *).

Was nun II. den gehäuften leeren Raum in der Welt betrifft, so ist dieser das Leere, das man (nicht in den Cörpern, sondern) zwischen den Cörpern annimmt, so dass es die Cörper von einander absondert. Man nimmt ihn aber an (nicht als zur Möglichkeit der Cörper selbst nothwendig, d. i. in dynamischer Absicht, sondern) um den Weltcörpern freie Bewegung zu verschaffen, also in mechanischer Absicht. Man siehet leicht, dass die Möglichkeit oder Unmöglichkeit desselben nicht auf metaphysischen Gründen, sondern dem schwer aufzuschliessenden Naturgeheimnisse beruhe, auf welche Art die Materie ihrer eigenen ausdehnenden Kraft Schranken setze. Gleichwohl, wenn das, was vorher, bei Gelegenheit der Untersuchung über den leeren Raum in dynamischer Absicht, von der ins Unendliche möglichen grössern Ausdehnung specifisch verschiedener Stoffe, bei derselben Quantität der Materie (ihrem Gewichte nach), gesagt worden ist, eingeräumt wird; so möchte es wohl unnöthig seyn, einen leeren Raum in mechanischer Absicht (d. i. um der freien und dauernden Bewegung der Weltcörper willen) anzunehmen. Denn der Widerstand der Materie, in dem von ihr erfüllten Raum kann ja,

*) Hiernach kann man nun die Grundlosigkeit dessen beurtheilen, was Erxleben (Anfangsgr. der Naturlehre, §. 22) sagt: was man auch aus metaphysischen Gründen dem Daseyn des zerstreuten leeren Raums entgegen setzen möchte, so ist doch nicht zu leugnen, dass es sich durch starke physische Gründe vertheidigen lasse.

ſelbſt bei gänzlich erfüllten Räumen, alsdann doch ſo klein gedacht werden, als man will (N. 157. f.).

III. Ein leerer Raum auſser der Welt endlich, oder der die Welt begrenzte, mithin ſie in endloſer Ausſpannung umgäbe, würde, wenn man unter der Welt den Inbegriff aller vorzüglich anziehenden Materien (der groſsen Weltcörper) verſteht, aus eben denſelben Gründen als leere Zwiſchenräume in den Cörpern real unmöglich ſeyn. Denn nach dem Maaſse als die Entfernung von dieſen Materien zunimmt, nimmt auch die Anziehungskraft auf den Aether (der jene Cörper alle einſchlieſst, und, von jener Anziehungskraft getrieben, ſie in ihrer Dichtigkeit auch durch Zuſammendrückung erhält) im umgekehrten Verhältniſs ab, folglich nimmt auch der Aether ſelbſt ins Unendliche an Dichtigkeit ab, und würde daher den Raum nirgends ganz leer laſſen. Daſs es indeſſen nur eine Hypotheſe iſt, nach der hier die Wirklichkeit des leeren Raums geleugnet wird, darf Niemand befremden; denn die Behauptung des leeren Raums iſt auch nur eine Hypotheſe. Diejenigen, welche dieſe Streitfrage über den leeren Raum dogmatiſch (ohne zu unterſuchen, ob es möglich iſt, davon etwas zu erkennen) zu entſcheiden wagen, ſtützen ſich zuletzt auf lauter metaphyſiſche Vorausſetzungen, ſ. Atomiſtik. Es iſt wenigſtens aus dem, was hier darüber geſagt worden iſt, zu ſehen, daſs ſich über das Daſeyn des leeren Raums dogmatiſch nicht entſcheiden laſſe (N. 156. f.).

Parmenides von Elea, der um die 78. Olympiade berühmt war, behauptete ſchon: das Reale erfülle ganz den Raum. Es gebe keine leere Stelle des Raums. Das Reale ſei alſo auch durch keine Zwiſchenräume unterbrochen, ſondern es mache ein zuſammenhängendes Ganze aus. Der Feldherr und eleatiſche Philoſoph Meliſſus, aus

Samos, der um die 84. Olympiade blühete, lehrte auch, es gebe keine Stelle, die von allem Realen leer wäre. Das Leere ſei nichts, alſo könne es auch nicht wirklich ſeyn. Allein er ſchloſs daraus, daſs die örtliche Bewegung unmöglich ſei. Zeno aus Elea, ein Schüler des Parmenides, und nur etwa 25 Jahr jünger als ſein Lehrer, aber der ſcharfſinnigſte Anhänger des eleatiſchen Syſtems, behauptete, wie alle Eleatiker, die objective Realität des Raums, leitete daraus mit ihnen die Unmöglichkeit der Bewegung her, und verwandelte damit alle Erfahrung in lauter Schein, oder ſtellte den dogmatiſchen Idealismus auf, wodurch der empiriſche Realismus umgeſtürzt wird. Selbſt das objective Seyn des Raums, welches in dem empiriſchen Realismus (der die Realität der Erfahrungsgegenſtände als ſolcher, d. i. als Erſcheinungen, behauptet) vorausgeſetzt wird, iſt nach Zeno mit unauflösbaren Schwierigkeiten verknüpft. Wenn wir nehmlich den Sinnengegenſtänden Realität beilegen, ſo müſſen wir auch den Raum für etwas Reales halten. Dann entſteht aber die Nothwendigkeit, für den Raum wieder einen Raum anzunehmen, in dem er befindlich ſei. Denn alles Reale auſser uns ſetzen wir in einen Raum, alſo müſſen wir den Raum, wenn er etwas Reales iſt, wieder in einen andern Raum ſetzen. Und dieſes gehet in das Unendliche fort. Dieſer Raum, der etwas reales, folglich ſelbſt, wie alles Reale, beweglich iſt, heiſst:

26. der materielle, oder auch der relative Raum (*ſpatium relativum*, *eſpace relatif*). Dieſer relative Raum, ſagt Newton (*Phil. nat. princip. math. Defin. Schol. II.*) iſt jedes bewegliche Maaſs oder jede bewegliche Abmeſſung des abſoluten Raums, welche für unſere Sinne durch ihre Lage gegen die Cörper beſtimmt wird, und von dem gemeinen Verſtande für den unbe-

weglichen (abſoluten) Raum genommen wird; z. B. die Abmeſſung des Raums unter der Erde, oder im Luftkreiſe, oder deſſen, worin die Himmelscörper ſind, durch ſeine Lage gegen die Erde. Der Art und Gröſse nach ſind der abſolute Raum und der ſich in demſelben befindliche relative Raum (der ein Gegenſtand der Erfahrung iſt) ein und derſelbe; aber ſie bleiben der Zahl nach (numeriſch) nicht immer derſelbe. Denn wenn ſich z. B. die Erde bewegt, ſo wird der Raum unſers Luftkreiſes, der relativ und in Beziehung auf die Erde immer derſelbe bleibt, jetzt einen Theil desjenigen abſoluten Raums, in welchen die Luft übergeht, ausmachen, bald wieder aber einen andern Theil deſſelben, und wird ſich ſo abſolute oder an und für ſich ſelbſt beſtändig verändern. Der Raum alſo, in welchem alle Bewegung, ſelbſt der Räume, zuletzt gedacht werden mufs, der mithin ſelbſt ſchlechterdings unbeweglich ſeyn mufs, heifst der abſolute, oder auch reine Raum (N. 1.). Er iſt die unſrer Sinnlichkeit anhängende Grundvorſtellung, die wir nicht wahrnehmen können, aber doch nothwendig der ganzen Cörperwelt zum Grunde legen müſſen, und von der es uns daher unausbleiblich ſo vorkömmt, als exiſtire er, wie ein Ding an ſich, aufser uns. Newton ſagt von ihm (a. a. O.): der abſolute Raum bleibt ſeiner Natur nach, ohne Verhältnifs gegen jeden äufsern Gegenſtand, immer von gleicher Art und unbeweglich *). In aller Erfahrung

*) Newton ſagt (*Phil. nat. princ. math. Def. Schol. IV. p. 7*): So wie die Ordnung der Zeittheile unveränderlich iſt, ſo auch die Ordnung der Theile des Raums, würden dieſe von ihren Oertern wegbewegt, ſo würden ſie ſo zu ſagen von ſich ſelbſt bewegt. Denn die Zeiten und Räume ſind gleichſam ihre eigene und aller Dinge Oerter. Alles erhält ſeinen Ort in der Zeit in Anſehung der Ordnung in [illegible] oder Succeſſion, und im Raum in Anſehung der [illegible] Es gehört zu ihrem Weſen, dafs ſie

muſs etwas empfunden werden, und das iſt das Reale der ſinnlichen Anſchauung, folglich muſs auch der Raum, in welchem wir über die Bewegung Erfahrung anſtellen ſollen, empfindbar, d. i. durch das, was empfunden werden kann, bezeichnet ſeyn. Dieſer materielle oder empfindbare Raum heiſst daher, als der Inbegriff aller Gegenſtände der Erfahrung und ſelbſt ein Gegenſtand derſelben, der empiriſche Raum. Dieſer Raum nun iſt ſelbſt beweglich. Ein beweglicher Raum aber, wenn ſeine Bewegung ſoll wahrgenommen werden können, ſetzt wiederum einen andern erweiterten materiellen Raum voraus, in welchem er beweglich iſt, dieſer eben ſowohl einen andern, und ſo fort ins Unendliche (N. 2. f.), S. auch Bewegung, 4. (Tennemann, a. a. O. 1. H. 4. A. 8. 150. ff.).

Das Eleatiſche Syſtem war die erſte Veranlaſſung zu dem Atomenſyſtem. Die Eleaten hatten behauptet: es giebt kein Leeres. Denn dieſes iſt dem Realen entgegengeſetzt; wenn alſo das Reale wirklich iſt, ſo iſt das Nichtreale nicht wirklich. Iſt aber das Leere ein Unding, ſo kann es auch keine Bewegung geben. Denn es giebt dann keinen leeren Raum, in welchen

---

Oerter ſind, daſs aber die abſoluten Oerter ſelbſt auch wieder beweglich ſeyn, iſt abſurd. Dies ſind aber die abſoluten Oerter, und die Bewegung von dieſen Oertern nach andern derſelben ſind abſolute Bewegungen. Weil aber dieſe Theile des Raums nicht geſehen und durch unſre Sinne von einander unterſchieden (empfunden) werden können, ſo gebrauchen wir an ihrer Stelle empfindbare Maaſse. Wir beſtimmen nehmlich alle Oerter nach den Stellungen und Entfernungen der Dinge von irgend einem Cörper, den wir als unbeweglich betrachten, hernach ſchätzen wir auch alle Bewegung mit Beziehung auf dieſe Oerter, inſofern wir uns vorſtellen, daſs die Cörper von ihnen wegbewegt werden. So bedienen wir uns ſtatt der abſoluten Oerter und Bewegungen der relativen und zwar nicht unbequem in menſchlichen Dingen; bei philoſophiſchen Dingen muſs man aber von den Sinnen abſtrahiren. Denn es iſt möglich, daſs in der That kein Cörper, auf den Oerter und Bewegungen bezogen werden, ruhe.

das Reale übergehen könnte *). Leucipp der Urheber des Atomenſyſtems, ein Schüler des Parmenides, und der gegen die 70. Olympiade lebte, räumte den Eleaten ein, daſs ohne leeren Raum Bewegung nicht möglich ſei, und daſs der leere Raum nicht das Reale ſei, behauptete aber, daſs er dennoch etwas Wirkliches ſei, weil Bewegung etwas Wirkliches ſei. Die objective Wahrheit dieſer Behauptung nahm er ohne Beweis an, weil ſie auf unmittelbarer Erfahrung beruhe. Das Syſtem des Leucipp iſt nehmlich dem Eleatiſchen gerade entgegengeſetzt. Dieſes ſetzte an die Stelle der Erfahrungswelt eine intelligibele, und erklärte jene für Schein; jenes erkennt die Erfahrungswelt für die einzige objectiv reale, und Cörper für die einzige Art von Weſen. Die Principien alles Wirklichen ſind alſo, nach Leucipp, das Reale in dem Raume oder das den Raum Erfüllende (πληρες) und der leere Raum oder das Leere (κενον). Beides iſt das einzige Wirkliche in der Natur, das eine als das Poſitive (ον), das andere als das Privative (μη ον). Denn das Leere ſei dasjenige, wo etwas Reales ſeyn könnte, oder geweſen iſt, aber jetzt nicht iſt. Es komme ihm alſo eben ſo gut Wirklichkeit zu, als dem Realen, weil es das Reale aufnehmen kann, obgleich beides ſo verſchieden ſei, daſs das Reale nicht das Leere, und das Leere nicht das Reale ſei **). Da nach Leucipp der leere Raum das zweite Princip der Natur iſt (das erſte

*) *Ariſtoteles de generatione et corruptione I*, c. 8. Ἔνιοις γαρ ἐδοξε των ἀρχαιων το ὀν εἰναι ἀκινητον. το μεν γαρ κενον οὐκ ὀν, μονων γαρ το πληρες ὀν. κινηθηναι δ' οὐκ ἀν δυνασθαι, μη ὀντος κενου κεχωρισμενου.

**) *Ariſtoteles Metaphyſic. I. c. 4.* Λευκιππος δε και ὁ ἑταιρος ἀυτου Δημοκριτος στοιχεια μεν το πληρες και το κενον εἰναι Φασι, λεγοντες οἰον το μεν ὀν, το δε μη ὀν. τοιτων δε το μεν πληρες και στερεον το ὀν, το δε κενον γε και μονον το μη ὀν, διο και ἰυδεν καλλον το ὀν του μη ὀντος εἰναι Φασιν, ὀτι οὐδε το κενον του σωματος. αἰτια δε των ὀντων ταυτα ὡς ὑλη.

ſind die Atomen), ſo macht er zuerſt den Verſuch, Gründe für deſſen Realität aufzuſtellen, weil er von den Eleatikern war angefochten worden, und weil ſein ganzes Syſtem ſich darauf ſtützt. Denn ohne leeren Raum können die Atomen nicht als von einander getrennt gedacht werden, ſondern machen ein Continuum aus. Zweitens iſt auch der leere Raum eine Bedingung der Bewegung. Unter dem Leeren verſtand aber Leucipp nicht allein den leeren Raum, in welchem alles Reale aufgehoben iſt (den abſoluten), ſondern auch den Raum, der wenigèr mit dem Realen angefüllt iſt, und alſo im Gegenſatz mit dem ganz vollen eine Negation enthält (den relativ oder comparativ-leeren μανον *)). Seine Beweiſe gehen zwar auf Beides ſowohl den abſoluten als relativen leeren Raum; aber ſie beweiſen doch nur etwas für den letztern. Dieſe Beweiſe ſind:

a. Bewegung iſt ohne leeren Raum nicht möglich: denn wäre der Raum, in den ein Cörper übergeht, voll, ſo könnte er nichts in ſich aufnehmen; nähme er noch einen Cörper in ſich auf, ſo wären zwei Cörper in Einem Raume, und es lieſse ſich kein Grund denken, warum nicht unendlich viele in demſelben, und das Gröſste in dem Kleinſten ſeyn könnte;

b. Die Erfahrung lehrt, daſs in ein mit Aſche angefülltes Gefäſs noch eben ſo viel Waſſer gefüllt werden kann, als das leere Gefäſs faſst. Dieſes beweiſe offenbar, daſs in dem Waſſer leere Zwiſchenräume ſeyen;

Die Erfahrung lehrt, daſs es Cörper giebt, einen kleinern Umfang zuſammengenommen können, z. B. der Wein in einem Gefäſse, welches ſich nicht erklären laſſe, ohne daſs leere Zwiſchenräume vor-

handen sind, welche einige Theile des gepreſsten Cörpers einnehmen.

Dieſe Beweiſe ſind bloſs empiriſch, weil ſie ſich bloſs auf Erfahrung gründen, und dem Standpuncte angemeſſen, welchen ſich Leucipp gewählt hatte. Daher ertheilte er auch dem Raum transſcendentale, objective Realität, weil er die Bedingungen der Erfahrung in der Erfahrung ſelbſt, alſo auſser ſich aufſuchte; dadurch gab er aber auch zu der Frage Anlaſs: wenn der Raum etwas Wirkliches iſt, worinn exiſtirt der Raum? womit Zeno von Elea die Empiriker ängſtigte. Den leeren Raum hielt Leucipp für unendlich; denn da die Atomen der Zahl nach unendliche ſeien, ſo müſſe auch der Raum, der ſie faſſe, und in dem ſie ſich bewegen ſollen, ohne Grenzen ſeyn. Leucipps Syſtem gründete ſich alſo auf drei Begriffe: Atomen, leeren Raum und Bewegung. Keines von dieſen drei Dingen iſt entſtanden. Er hatte ihre Ewigkeit nicht bewieſen, ſondern aus dunkeln Gründen nur vorausgeſetzt. Demokrit von Abdera, der zwiſchen der 70. und 72. Olympiade gebohren wurde, entwickelte dieſe Gründe (ſ. Bayle, Art. Demokritus). Er ſahe die Ewigkeit der Zeit für den Grund von der Unendlichkeit oder Ewigkeit der Atomen, des leeren Raums und der Bewegung an (Tennemann, a. a. O. 7. Abſchn. S. 256. ff.).

Anaxagoras von Klazomenä, der um die 70. Olympiade gebohren wurde, leugnete den leeren Raum, weil allenthalben Luft ſei, die keinen Zwiſchenraum leer laſſe (Tennemann, a. a. O. S. 298. ff.).

Der Sophiſt Gorgias, der in der 84. Olympiade ſchrieb, ſuchte endlich gar zu beweiſen, daſs [illegible] nicht ſei, und daſs gar

nichts-exiſtire. Plato hielt Materie und Raum für Eins, und hat den Begriff des Raums nicht weiter erörtert. Er läſst die Materie ſo wenig als den Raum entſtehen, beide ſind nach ihm von Ewigkeit (Tennemann a. a. O. 2. B. 2. Hptſt. 6. Abſchn. S. 402.). Ariſtoteles hat die verſchiedenen Arten ſich den leeren Raum vorzuſtellen, aus den Vorgängern, wie ſie in 25. angeführt ſind, ſorgfältig geſammlet. Gegen den leeren Raum auſser der Welt erinnert er folgendes: 1. ſetzt, ein Cörper bewege ſich in ſolchem Raum; ſo iſt kein Grund da, warum er eher dahin als dorthin ſich bewegen ſollte, eher ſich bewegen als ruhen ſollte; im Unendlichen iſt kein oben und unten, und im Leeren nichts, das die Bewegung zu beſtimmen vermöchte. Alſo müſste ein ſolcher Cörper ſich nach allen Richtungen zugleich bewegen, welches unmöglich iſt. 2. Geſchwindigkeit eines Cörpers richtet ſich allemal nach der Dichtigkeit des Mediums, durch welches er ſich bewegt. Nun hat das Leere zu keinem Cörper ein Verhältniſs, alſo kann die Bewegung im Vollen zu der im Leeren keins haben, welches ſich widerſpricht, da alle Bewegung in einer Zeit geſchieht, und jede Zeit zu jeder ein beſtimmtes Verhältniſs hat. Die leeren Zwiſchenräume in den Cörpern verwarf Ariſtoteles ebenfalls. Die Materie, ſagt er (Phyſ. IV., 9), iſt nicht von einander getrennt; ſondern ſo wie dieſelbe Materie bald warm, bald kalt, u. ſ. w. ſeyn kann; ſo kann ſie auch bald dichter, bald dünner ſeyn, welches alles in der Materie ſelbſt, und nicht in leeren Zwiſchenräumen, liegt. Offenbar ſind hier ſchon Spuren des noch unentwickelten dynamiſchen Syſtems. Ariſtoteles drückt ſeine Gedanken darüber ſehr dunkel aus, wie dies bei ſeiner ihm eigenthümlichen Gedrängtheit und Kürze im Vortrag gewöhnlich der Fall iſt. Aber ſehr unrecht hat Tiedemann (Geiſt der ſpecul. Philoſ. 2. B. S. 273), daſs er die

Behauptung des Philoſophen einen der feinſten Fechterſtreiche nennt, und meint, ein Weſen, dem Ausdehnung unzertrennlich eigen iſt, könne ſchwerlich jeden Grad von Ausdehnung annehmen, und in jedem Maaſse ſich zuſammenziehen ohne Verluſt an Subſtanz.

Leucipp und Demokrit hatten den leeren Raum angenommen (26, a.), weil Bewegung im Vollen ihnen unmöglich dünkte; dagegen erinnerten die zahlreichen Vertheidiger des ganz erfüllten Raums, dies folge nicht. Im ganz erfüllten Raum wendeten die vorwärts gedrängten Cörper ſich ſogleich nach hinten, wie an den Bewegungen der Fiſche im Waſſer, und überhaupt aller Cörper im Flüſſigen, ſichtbar erhelle. Epikur vertheidigte den leeren Raum gegen dieſen Grund für die Möglichkeit der Bewegung im Vollen und erwiderte, ohne leeren Raum könnte dieſer Zurückgang nicht ſtatt haben; das Waſſer müſſe doch vorn Platz machen, ehe es ſich nach hinten zu verfügen könne. Doch ich will Epikurs Vertheidigung des leeren Raums nach dem Lucretius, in des jetzigen Predigers Meineke Ueberſetzung (von der Natur, I. V. 329. ff.) hierher ſetzen:

Aber denke dir ja den ganzen Raum der Natur nicht
Ganz mit Cörpern erfüllt. Nein, Freund, es giebt auch ein Leeres,
Und auf dieſem Satze beruht zur Erkenntniſs der Wahrheit,
Auſserordentlich viel; er hebt die wankenden Zweifel,
Löſet über das Weſen der Ding' unzählige Fragen,
Zeigt die Richtigkeit deſſen, was meine Schlüſſe dich lehren.
Und dies Le[illegible] ohne
Kein Obje[illegible]

a. *) Kein Cörper, wenn es nicht wäre,
Könnte ſich bewegen. Warum? es wirkte beſtändig
Undurchdringlichkeit, dies eigne Merkmahl der Cörper,
Andern entgegen, und hemmte die Möglichkeit jeder Bewegung:
Keiner verlieſse den Ort, weil keiner dem andern entwiche.
Aber ſo ſehn wir im Meer, auf unſerm Erdball, und oben
An dem Himmelsgewölbe, ſich vieles, nach mancherlei Richtung,
Und auf mancherlei Art, bewegen, und ſchlieſsen nun alſo:
Wäre kein leerer Raum; ſo hätten einzelne Cörper
Keine Bewegung für ſich, ja wären ſelbſt nicht entſtanden;
Denn das ganze All beſtünd' aus dichter Materie.

b. Freilich halten wir zwar die meiſten Cörper für dichte;
Aber das Auge kann lehren, daſs ſie von lockrer Natur ſind.
Sieh' wie die Feuchtigkeit des Berges Höhlen durchdringet,
Tropfen flieſsen, wie Thränen, von Felſenwänden. Die Speiſen
Flöſsen den Nahrungsſaft durch alle Theile des Cörpers;
Pflanzen wachſen, und treiben, wenns Zeit iſt, Senker; die Wurzel
Saugt den ernährenden Saft, und dieſer vertheilt ſich im Stamme

*) [illegible] nun ſechs Beweiſe für die Wirklichkeit des leer-

Und den Zweigen umher. Der Schall durchſtrömet und ſchlüpfet
Ungehindert durch Wänd' und durch verſchloſſene Thüren,
Und die ſchneidende Kälte durchdringt das Mark der Gebeine.
Dieſes wäre durchaus nicht zu erklären, wofern nicht
Ein durchdringbar Leeres ſich in den Cörpern befände.

c. Warum bemerken wir ferner, in Cörpern von einerlei Gröſse
So verſchiednes Gewicht? Denn wär' ein Flocken von Wolle
Und ein Klumpen Blei von einerlei Maſſe; ſo hätten
Sie daſſelbe Gewicht. Nach eigenthümlicher Schwere
Sinken die Cörper zu Boden; dagegen mangelt dem leeren
Raume die Schwerkraft ganz, und folglich enthalten die leichtern,
Obgleich gröſsern, Cörper auch mehrere Zwiſchenräume.
Iſt der Cörper ſchwerer; ſo hat er natürlich mehr Maſſe,
Und auch weniger Raum im innern dichtern Gewebe.
Folglich giebt es, wie dieſe ganz richtigen Schlüſſe beweiſen,
Einen leeren Raum im All der Welten verbreitet.

d. Hierbei muſs ich durchaus erſt einen Einwurf *) beſtreiten,

*) Dies... Einw... ...ucipps und Demokrits Behauptung de... ...ursprünglich herrührt, iſt unbekannt.

Der der Wahrheit Weg dir könnte verſchlieſsen.
Denn, ſagt man,
Waſſer weicht ja aus vor glatten ſchuppichten Fiſchen,
Auf der flüſſigen Bahn, und in die Stelle des Fiſches
Flieſst das Waſſer zurück; ſo lieſse ſich alſo Bewegung,
Und Veränderung des Orts bei Cörpern dennoch wohl denken,
Wenn auch das All der Welt in allen Räumen erfüllt ſei.
Aber *) der Schluſs beruht auf Vorderſätzen die falſch ſind.
Wohin ſollte ſich wohl das Schuppthier wenden, dies prüfe,
Wenn das Waſſer nicht wich' und wohin ſollte das Waſſer
Weichen, wofern ſich die Fiſch' in ihm nicht rührten und regten?
Alſo giebts entweder gar keine Bewegung der Cörper,
Oder es iſt überall das Leere mit Cörpern gemiſchet,
Und iſt ſo der Grund von aller Cörper Bewegung.

e. Höre mich weiter. Wenn zwei mit breiten Flächen verſeh'ne
Cörper im Stoſse ſich treffen, und dann, mit eben der Schnellkraft,

*) Dies iſt Epikurs Widerlegung. „Sie," ſagt Tiedemann (a. a. O. 2. B. S. 370), „haben die Gegner noch jetzt meines Wiſſens nicht beantwortet." Allein da bei der Verſchiedenheit der Dichtigkeit der Materien der Widerſtand ſo klein als man will gedacht werden kann, ja bei flüſſigen Materien derſelbe bis zu o hinab ſinkt, ſo findet dieſer Einwurf des Epikur allerdings im Vorhergehenden ſeine Widerlegung, und es iſt gar nicht nöthig, um der Bewegung willen gehäufte leere Räume in der Welt anzunehmen (ſ. 29. f.).

Von einander prallen; dann muſs im Raume, den vorher
Zwiſchen den Cörpern die Luft erfüllt, ein Leeres entſtehen.
Wenn denn aber auch gleich, auf allen Seiten ganz raſtlos
Luft herzu ſich drängt; ſo wird doch das Leere nicht gänzlich
Und auf einmal erfüllt. Nothwendig muſs ſie zuerſt den
Nächſten Raum einnehmen, und dann die entfernteren alle.

f. Wer mir die Eigenſchaften abprallender Cörper erkläret
Aus der gepreſsten Luft, der irrt, weil dennoch ein Leeres
Iſt, wo keines war, und wieder ein Leeres ſich füllet.
Auch läſst ſich die Luft durchaus nicht alſo verdicken,
Und wofern ſie es könnte, wofern ſie ſich ſelber vermengen,
Ihre Theile zuſammen in einen vereinigen könnte:
Wäre dies ohn' ein Leeres aufs neue zu bilden nicht möglich.
Alſo bedenke dich nur nicht länger; du muſst mir am Ende
Dennoch gezwungen, Freund, es geb' ein Leeres, geſtehen.

Leucipp und Demokrit nahmen die Unendlichkeit des leeren Raums ohne ausdrücklichen Beweis an, von mehrern, vorzüglich dem Ariſtoteles, ward dieſe Unendlichkeit mit nicht geringen Gründen verworfen. Epikur bewies ſie nach Lucretius (a. a. O. I. 968. ff.) ſo:

Denk auf der andern Seit', es ſei das Ganze begrenzet,
Und es liefe nun Jemand bis an die äuſserſte Küſte,

Schöſſe mit aller Kraft dort einen flüchtigen Pfeil ab.
Sprich, was willſt du nun, ſoll (denn eines muſst du von beiden
Dir unweigerlich wählen) der Pfeil, in gegebener Richtung,
Wirklich ins Weit' hinaus entfliehen, oder gefällt dirs
Anzunehmen, es ſei am Ende der Welt ein gewiſſes
Etwas ihm entgegen, und hindr' ihn weiter zu fliegen?
Was du von beiden dir wählſt, wird keine Zuflucht dir gönnen,
Wird dich zwingen vielmehr ein All' ohn' Ende zu glauben.
Denn es ſei ſo ein Etwas der Kraft des Pfeiles entgegen,
Wo der Bogen nicht weiter hinaus ihn zu ſchnellen vermöchte.
Seis, er fiel entweder hier völlig kraftlos zu Boden,
Oder er flöge noch weiter, ſo haſt du nirgends ein Ende.
Denn ich verfolge dich immer, du magſt die Grenze des Weltalls
Stellen, wohin du willſt; ich frage, was wird aus dem Pfeile?
Und die Antwort bleibt: der Pfeil kann nirgends wo haften;
Muſs im unendlichen Raum durch alle Ewigkeit fliegen.

Auch dies, ſagt Tiedemann (a. a. O. S. 370.), haben die Vertheidiger des endlichen Weltganzen, auſser dem kein leerer Raum ſeyn ſoll, noch nicht zu zernichten vermocht. Und das iſt richtig. Er ſelbſt macht einen Verſuch dazu. „Wie, fährt er fort, wenn vermöge der anziehenden Kraft, der Pfeil nicht über die Grenze hinaus fliegen könnte? Kann doch auſser dem Luftkreiſe der Erde kein Cörper aus demſelben Grunde ſich

bewegen." Allein das Beispiel paſst nicht, weil der Grund davon, daſs kein Cörper von der Erde bis über den Dunſtkreis hinausgeſchleudert wird, bloſs darin liegt, daſs es dazu an einer Wurfkraft fehlt, die groſs genug wäre. „Oder, ſagt Tiedemann, wie, wenn wirklicher Raum auſser der Weltgrenze nicht iſt, weil er auf Entfernungen von Cörpern beruht, und auf Daſeyn von Cörpern, um wahrgenommen zu werden; wenn alſo durch des Pfeiles Fortfliegen er erſt wahrgenommen, d. h. zur Wirklichkeit gebracht wird?" Dieſe Erklärung beruhet aber auf Leibnitzens grundloſe Hypotheſe, daſs der Raum eine den Cörpern anklebende Eigenſchaft ſei (ſ. Leibnitz, VII.). Es iſt hier vom abſoluten Raum die Rede, der gemeiniglich für einen wirklichen Gegenſtand gehalten wird. Nur die kritiſche Philoſophie kann daher die Beweiſe des Epikur vernichten. Sie lehrt und beweiſet, daſs der Raum bloſs die unſerm Erkenntniſsvermögen anhängende Form der Erſcheinungen oder möglichen äuſsern Gegenſtände iſt. Dinge beſtimmen wohl als Erſcheinungen den Raum, d. i. ſie machen es, daſs von allen möglichen Prädicaten des Raums (Gröſse und Verhältniſs) dieſe oder jene zur Wirklichkeit gehören (ein Ding da iſt, das einen ſo oder ſo groſsen Raum einnimmt, und die oder die Geſtalt hat): aber umgekehrt kann der Raum, als etwas, welches für ſich beſteht, nicht die Wirklichkeit der Dinge in Anſehung der Gröſse und Geſtalt beſtimmen, weil er an ſich ſelbſt nichts Wirkliches iſt, und folglich auch nicht die Welt begrenzen kann. Es kann alſo wohl ein Raum (er ſei voll oder leer) durch Erſcheinungen, dieſe aber können nicht durch einen leeren Raum auſser demſelben begrenzt werden. Daher kann es auch keine Weltgrenze geben. Denn nimmt man dieſe an, ſo muſs man durchaus einen leeren Raum auſser der Welt annehmen, und ſo ein Unding zu einem wirklichen Gegenſtande machen (G[redacted]

Man will zwar der Conſequenz, daſs wenn die Welt dem Raum nach Grenzen hat, das unendliche Leere das Daſeyn wirklicher Dinge ihrer Gröſse nach beſtimmen müſſe, dadurch ausweichen, daſs man ſich, um dem Raum aus dem Wege zu gehen, Schranken des Weltganzen, als eines Dinges an ſich (einer intelligibeln Welt) denkt. Allein will man den Raum überhaupt weglaſſen, ſo fällt die ganze Sinnenwelt weg; die Sinnenwelt aber, wenn ſie begrenzt iſt, muſs nothwendig in dem unendlichen Leeren liegen (C. 461. M. I. 518.). Aber unbegrenzt kann doch die Welt dem Raume nach auch nicht ſeyn (ſ. Antinomie, 3. A. a.); denn da ſie den ganzen Raum erfüllt (weil ſie ſonſt im Leeren liegen und von demſelben begrenzt ſeyn müſste) ſo müſste ſie, wenn ſie unbegrenzt wäre, unendlich und doch als ein Ganzes vollendet ſeyn, welches ſich widerſpricht. Folglich kann die Welt der Ausdehnung nach nicht unbegrenzt ſeyn. Wir ſehen alſo diejenige Vorſtellung von einem abſoluten Raum, daſs er als ein an und für ſich exiſtirendes Ding müſſe gedacht werden, das vor allen Dingen, die es erfüllen (Cörpern), vorhanden ſei, macht es gleich unmöglich, uns die Welt als ein begrenztes und als ein unbegrenztes Ganze zu denken. Man kann auch nicht ſagen, daſs die vorhergehenden Beweiſe Advocatenbeweiſe wären, und auf ein Blendwerk hinaus laufen. Man nennt nehmlich ſolche Beweiſe, bei denen die Fehlſchlüſſe der Gegner benutzt ſind, Advocatenbeweiſe. Sondern jeder dieſer Beweiſe iſt aus der Natur der Sache gezogen, und der Vortheil ganz bei Seite geſetzt worden, den die Fehlſchlüſſe der Dogmatiker geben könnten (C. 458. M. I. 513.) ſ. Unendlichkeit.

Man kann demnach nicht ſagen, die Welt iſt dem Raume nach unendlich; denn für die Erfahrung [illegible] eine ſolche Unendlichkeit unmöglich. Man kann nicht ſagen, der Fortgang von Wahrneh-

mung zu Wahrnehmung nach allen Gegenden des Raums geht ins Unendliche; denn dieſes ſetzt die unendliche Weltgröſse voraus, welche ein vollendetes Unendliches, d. i. ein unmöglicher Begriff wäre. Man kann aber auch nicht ſagen, die Welt, oder auch jener Fortgang iſt endlich, denn die abſolute Grenze iſt gleichfalls für die Erfahrung unmöglich, weil ſonſt der leere Raum die Grenze derſelben ſeyn, und alſo eine für ſich beſtehende Wirklichkeit und ein Verhältniſs zu allem Wirklichen haben, und ein Gegenſtand der Wahrnehmung ſeyn müſste (C. 548. M. I. 631.). Die Welt iſt ein Inbegriff von Erſcheinungen, die bloſs in der Erfahrung exiſtiren. Der leere Raum iſt alſo eben ſo wenig etwas an ſich ſelbſt, als die Cörper im Raum; nun kann Raum nur dadurch wahrgenommen werden, daſs ihn Cörper erfüllen, die unſere äuſseren Sinne afficiren; alſo iſt der leere Raum kein Gegenſtand der Wahrnehmung, ſondern bloſs die Idee von der abſoluten Abweſenheit aller Materie bei der Anſchauung durch äuſsere Sinne, folglich eine Vorſtellung für die in der Erfahrung kein Gegenſtand vorkommen kann (C. 548. f. M. I. 632.), ſ. Weltgröſse. Alle Grenze des Ausgedehnten iſt alſo im Raume, aber das Ausgedehnte iſt nicht durch den Raum begrenzt. Raum iſt nur in der Sinnenwelt, und durch das ſinnliche Erkenntniſsvermögen auf Veranlaſſung der Afficirung unſrer äuſsern Sinne gegeben; aber die Sinnenwelt iſt nicht gleichſam eine Inſel im Raum, wie die Vernunft ſich dieſelbe als ein Ding an ſich vorſtellen möchte (C. 550.), ſ. Welt.

Auch die Stoiker lehrten, es ſei in der Welt alles voll, und auſser der Welt ein unendlich leerer Raum *). Die Streitigkeiten

*) Ἐξωθεν δε κοσμου περικεχυμενον ειναι το κενον απειρον. *Diogen. Laert. lib. VII. Segm.* 140.

über den Raum ſchienen erſchöpft zu ſeyn; denn die Geſchichte der Philoſophie lehrt, daſs man im zweiten Jahrtauſend unſrer Zeitrechnung, alſo nach einem Zwiſchenraum von tauſend Jahren, erſt recht wieder anfing, die Fragen über den Raum zur Sprache zu bringen. Der Biſchof zu Paris, im Jahr 1228, Wilhelm aus Auvergne, bewies die Abweſenheit alles leeren Raums ſo: der leere Raum iſt entweder theilbar oder nicht theilbar. Im letztern Fall iſt alle Bewegung in demſelben unmöglich, auch würde er dann feſter als alle Cörper ſeyn. Im erſtern Fall muſs er in einem andern Leeren enthalten ſeyn, weil ein bewegter Raum den Raum durchſchneidet, an die Stelle von deſſen Theilen tritt, mithin aus ſeinem Platze ihn vertreibt. Ferner, was nicht Cörper iſt, kann der Annäherung und Berührung von Cörpern nicht im Wege ſeyn; zwei hohle Halbkugeln alſo müſſen ſich berühren. Der letztere Schluſs iſt nicht genug zur Deutlichkeit ausgebildet; Scotus und lange nachher Descartes (*Princip. philoſ. P. II.* §. 19. *ſqq.*) haben ihm mehr Licht gegeben (Tiedemann, a. a. O. 4. B. S. 350. f.).

Nach dem Naturlaufe iſt zwar, Ariſtoteliſchen Grundſätzen gemäſs, kein leerer Raum; aber Gott kann doch, ſetzten die Scholaſtiker hinzu, kraft ſeiner Allmacht ihn hervorbringen. Davon hatten einige ſtrengere Anhänger des Ariſtoteliſchen Syſtems das Gegentheil behauptet, und waren, nach Heinrichs von Gent, der Lehrer der Theologie und Philoſophie bei der Sorbonne war, und 1293. ſtarb, Bericht, auf dieſe Unterſuchung dadurch geführt worden, daſs ſie angenommen hatten, ohne Ausdehnung und Form könne ſchlechterdings die Materie nicht exiſtiren; nehmlich darum, weil ſonſt leerer Raum ſtatt haben müſste, welchen wirklich zu machen ſelbſt die Allmacht nicht hinreiche. Er enthalte einen Widerſpruch, und dieſer überſteige auch die Allmacht.

Wo ein leerer Raum ist, schlossen sie, da sind die ihn zunächst umgebenden Dinge zugleich neben einander und nicht neben einander; erstieres, sofern der leere Raum nichts, mithin zwischen ihnen nichts ist, d. h. sie einander berühren; letzteres, weil doch der leere Raum zwischen ihnen liegt. Will man hier keinen leeren Raum gelten lassen, so muss man etwas eben so ungereimtes, Bewegung in einem Augenblick annehmen. Heinrich erwidert: Gott kann allerdings leeren Raum darstellen, er darf nur einen Cörper vernichten, so wird, wegen der Unmöglichkeit einer augenblicklichen Bewegung, sogleich das Leere erscheinen. Einen Widerspruch enthält das Leere nicht, es folgt nicht, dass sich Cörper darum berühren, weil zwischen ihnen nichts ist. Duns Scotus bediente sich dennoch jenes Beweises, der im Grunde der mehr ins Licht gesetzte des Wilhelm aus Auvergne ist, wieder.

Dieser Artikel würde noch weitläuftiger werden, wenn wir alle dogmatischen Beweise für oder gegen den leeren Raum anführen wollten. Occam war für den leeren Raum, Galiläus, und sein Nachfolger, Torricelli, haben aber vorzüglich das Leere wieder eingeführt. Gassendi, der grosse Wiederhersteller der Leucippischen Lehre, machte es in seinem Zeitalter zur Mode, und behauptete es unumstösslich bewiesen zu haben. Descartes erklärte sich aber für das Volle, oder gegen den leeren Raum, und trieb die Sache viel weiter, als die Nachfolger des Aristoteles. Denn er behauptete nicht allein, dass es keinen leeren Raum gebe, sondern auch, dass unmöglich einer seyn könne. Der erfüllte Raum schien nun mehr als jemals befestigt zu seyn, als man mit grosser Verwunderung einige Mathematiker der andern Meinung wieder zugethan sah. Huygens erklärte sich für den leeren Raum. Newton nahm ebenfalls diese Partei, und bestritt des Descartes Behauptung

über dieſen Punct (*Phil. Nat. Mathem. lib.* 3. *Prop. VI. Corol.* 3.). Allein ſein Grund, daſs ſonſt ein Cörper in der Luft nicht fallen könnte, iſt ſchon im Vorhergehenden dadurch widerlegt worden, daſs die ſpecifiſche Dichtigkeit der Materie ja ins Unendliche abnehmen, und z. B. im Aether, der dünneſten Materie, unendlich klein ſeyn kann. Hartzoeker, ein guter Naturforſcher und Mathematiker, ſahe dies ſchon ein; denn er ſuchte das Mittel zwiſchen dem Descartes und den neuern Anhängern des leeren Raumes zu nehmen. Er behauptete eines Theils, daſs die Bewegung in des Descartes Lehrgebäude unmöglich ſeyn würde; andern Theils aber wollte er, daſs die Cörper in einer flüſſigen Ausdehnung ſchwimmen und ſich bewegen, die kein bloſser Raum und keine bloſse durchdringliche Ausdehnung ſei (Bayle, Art. Leucippus, G.). Locke meinte, wir erlangten den Begriff vom Raum durchs Geſicht und Gefühl (*de l'Entend. liv. II. ch.* 12.) und vertheidigte das Daſeyn des leeren Raums (*ch.* 13. §. 21.), aber mit keinen ganz neuen Gründen. Nach Leibnitzens Syſtem iſt der Raum nichts an ſich, ſondern etwas den Cörpern Anhängendes; folglich muſste Leibnitz auch den leeren Raum verwerfen.

Reaction,

ſ. Gegenwirkung.

Real,

realis, reel. Dieſes Beiwort giebt man einer Vorſtellung, wenn auſser derſelben ein Gegenſtand vorhanden iſt, der dadurch vorgeſtellt wird. Die Anſchauung eines beſtimmten Raums z. B. iſt real, wenn kein Theil derſelben leer (nicht mit Materie erfüllt) iſt. Eben ſo iſt auch die Anſchauung

einer beſtimmten Zeit real, wenn z. B. eine Begebenheit in derſelben, irgend eine Veränderung, geſchieht, wodurch ſie erfüllt iſt. Ohne dieſe Erfüllung ſind die Vorſtellungen von Raum und Zeit nur die Schemate der Mathematiker, die nur in der Anwendung auf erfüllten Raum und erfüllte Zeit in der Erfahrung real werden. Das unbeſtimmte Schema eines Triangels des Geometers iſt nicht real, aber wohl iſt es die Anſchauung eines beſtimmten Triangels an einer erbaueten Pyramide (C. 214.).

Real definiren, ſ. Daſeyn, 12.

2. Der reale Grund, oder Realgrund, eines Dinges, iſt der Grund ſeines Daſeyns (E. 24.). Ein ſolcher Grund iſt nehmlich nicht bloſs ein Gedanke, aus dem ich das Ding, z. B. einen andern Gedanken ableite. Dies wäre der logiſche Grund; ſondern er iſt noch etwas auſſer der Vorſtellung vorhandenes, eine wirklich exiſtirende Urſache, die das Ding gewirkt, oder zum Daſeyn gebracht hat.

Reales der Gegenſtände äuſserer Sinne, ſ. Dynamik.

Kant Crit. der rein. Vern. Einleit. VII. S. 24. Elem. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 214.

Realiſiren,

realiſer. Einen Gedanken realiſiren heiſst, ihn in Erkenntniſs eines ſolchen Gegenſtandes, als in dem Gedanken gedacht wird, verwandeln. Wir können z. B. den Gedanken eines frei handelnden Weſens nicht realiſiren, d. i. ihn nicht in Erkenntniſs eines ſo handelnden Weſens

verwandeln, weil unter den Urſachen der Dinge, als Erſcheinungen, keine Beſtimmung der Cauſalität, die, wie die der Freiheit, ſchlechterdings unbedingt wäre, angetroffen werden kann. Wir können hingegen den Gedanken eines rauhen Cörpers realiſiren, denn wir finden ſogar in der Natur, daſs alle Cörper rauhe ſind, d. i. einige Theile ihrer Oberfläche über die andern hervorragen, ſo glatt dieſe Cörper auch ſeyn mögen (P. 85.). Realiſiren erklärt K. auch durch: Sinn und Bedeutung unterlegen (N. XXIII.); denn erſt dann, wenn wir einen ſolchen Gegenſtand in der Wirklichkeit erkennen, von dem wir den Gedanken im Kopfe haben, bekömmt dieſer Gedanke Sinn und Bedeutung. Wenn man z. B. die Begriffe und Lehrſätze der Transſcendentalphiloſophie vorträgt, ſo werden ſie realiſirt, wenn man den Sinn und die Bedeutung derſelben an den Fällen *in concreto* zeigt, welche die Metaphyſik der cörperlichen Natur herbeiſchafft. Der Geometer aber realiſirt die Begriffe, von denen er die Definitionen gegeben hat, wenn er durch Aufgaben und deren Auflöſung zeigt, wie die Gegenſtände dieſer Begriffe conſtruirt werden.

Kant Crit. der pract. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptſt. S. 85.

Deſſ. Met. Anf. der Naturw. Vorr. S. XXIII.

Realismus,

realismus, *realisme*. Die Behauptung, daſs gewiſſe Gegenſtände unſerer Erkenntniſs unabhängig von unſrer Art ſie zu erkennen exiſtiren. So iſt der Realismus der äſthetiſchen oder ſubjectiven Zweckmäſsigkeit der Natur die Behauptung, daſs der Hervorbringung des Schönen eine Idee deſſelben in der hervorbringenden Urſache, nehmlich ein Zweck zu Gunſten unſrer

Einbildungskraft zum Grunde gelegen habe; ſ. Geſchmack, 11. Der Realismus der Naturzwecke, oder der objectiven Zweckmäſsigkeit, iſt die Behauptung, daſs einige Zweckmäſsigkeit der Natur; nehmlich die in organiſirten Weſen, abſichtlich ſei (U. 322). Wer dieſes behauptet, will ſagen, es iſt in der Natur wirklich ein Ding um des andern willen da, die Urſache des Daſeyns der Dinge hat wirklich die Abſicht gehabt, ein Ding um des andern willen hervorzubringen (U. 322.) ſ. Technik. Dieſer Realismus der objectiven Zweckmäſsigkeit iſt nun entweder der Hylozoismus, oder der Theismus, ſ. Trägheit und Theismus. Der critiſche, formale oder transſcendentale, Realismus iſt der Lehrbegriff, daſs alles, was im Raume oder in der Zeit angeſchauet wird, mithin alle Gegenſtände einer uns möglichen Erfahrung, an ſich ſubſiſtirende Dinge ſind. Das Gegentheil iſt der transſcendentale Idealismus, ſ. Idealismus, 2. Der transſcendentale Realismus ſieht alſo Zeit und Raum als etwas an ſich, unabhängig von unſrer Sinnlichkeit, Gegebenes an. Der transſcendentale Realiſt ſtellt ſich nehmlich äuſsere Erſcheinungen (wenn man ihre Wirklichkeit einräumt) als Dinge an ſich ſelbſt vor, die unabhängig von uns und unſrer Sinnlichkeit exiſtiren, alſo auch nach reinen Verſtandesbegriffen auſser uns wären. Dieſer transſcendentale Realiſt iſt es eigentlich, welcher nachher den empiriſchen Idealiſten ſpielt, und die Wirklichkeit aller Gegenſtände der Sinne zweifelhaft findet (1. C. 369.) Der empiriſche Realismus iſt der Lehrbegriff, daſs alles, was in Raum und Zeit angeſchauet wird, mithin alle Gegenſtände einer uns möglichen Erfahrung, Materie und die Vorſtellungen des innern Sinnes, als Erſcheinung, eine Wirklichkeit habe, die nicht geſchloſſen werden darf, ſondern unmittelbar wahrgenommen wird. Der empiri-

ſche Realiſt kann es aber nur als transſcendentaler Idealiſt ſeyn, welcher allein behaupten kann, daſs das Daſeyn der äuſsern Gegenſtände eben ſo gewiſs ſei, als das Daſeyn ſeiner innern Vorſtellungen, weil jene auch nur Vorſtellungen ſind, und daher ihr Daſeyn eben ſowohl als das Daſeyn der Gedanken auf dem unmittelbaren Bewuſstſeyn beruhe, ja das Bewuſstſeyn der Gedanken ohne das Beharrliche in den äuſsern Vorſtellungen gar nicht einmal möglich ſeyn würde. Dagegen kommt der transſcendentale Realismus nothwendig in Verlegenheit, und verwandelt ſich endlich in empiriſchen Idealismus. Denn weil der transſcendentale Realiſt die Gegenſtände äuſserer Sinne für etwas von den Sinnen ſelbſt Unterſchiedenes, und bloſse Erſcheinungen für ſelbſtſtändige Weſen anſieht, die ſich äuſser uns befinden; ſo iſt es freilich nicht gewiſs, daſs darum die Gegenſtände wirklich exiſtiren, die ſeinen Vorſtellungen correſpondiren, weil er ſich dieſer Vorſtellungen von ihnen bewuſst iſt, und dieſe ſeine Vorſtellungen als ſolche exiſtiren. Der empiriſche Realiſt hingegen erkennt die äuſsern Dinge, die Materie nehmlich, in allen ihren Geſtalten und Veränderungen, für nichts als bloſse Erſcheinungen, d. i. Vorſtellungen in uns, folglich iſt es ihm gewiſs, daſs ſie als ſolche wirklich ſind, da er ſich dieſer Wirklichkeit ſeiner Vorſtellungen unmittelbar bewuſst iſt (1. C. 371. f.). Daher ſind auch alle dem empiriſchen Idealismus anhängende Pſychologen transſcendentale Realiſten. Sie verfahren auch ganz conſequent, wenn ſie dem empiriſchen Idealismus groſse Wichtigkeit zugeſtehen; denn bei dem transſcendentalen Realismus iſt wider ihn keine Hülfe für die menſchliche Vernunft (1. C. 372.).

Kant Crit. der rein. Vern. 1. Aufl. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. I. Hauptſt. S. 369. ff.

Deſſ. Crit. der Urtheilskr. Th. II. §. 72. S. 322.

Realität,

Sachheit, transſcendentale Bejahung, transſcendentale Poſition, *realitas*, *réalité*. Es giebt Urtheile, welche bejahende genannt werden, in welchen das Subject unter der Sphäre des Prädicats gedacht wird (C. 97. L. 160.). Hat nehmlich ein Urtheil die Qualität im Art. Function, 8. ſo heiſst daſſelbe bejahend. Dieſe Verknüpfung eines Prädicats mit ſeinem Subject durch Bejahung iſt die logiſche Realität des Subjects. Sie betrifft nicht eine Sache, ſondern den Begriff im Subject. Ein ſolches Urtheil iſt z. B. ein Stein iſt ſchwer. Die Realität betrifft hier bloſs den Begriff, daſs nehmlich eine Sphäre angegeben wird, die Schwere, in die das Subject, Stein, geſetzt wird. Aber daraus folgt noch nicht, daſs, auſserdem, daſs wir uns die Steine als ſchwer denken, ſie auch in der Natur wirklich ſchwer ſind.

2. Im bejahenden Urtheil wird das Subject und Prädicat eigentlich durch einen Begriff mit einander verbunden, der durch das Wort iſt ausgedrückt wird, und der das Urtheil eigentlich zu einem bejahenden macht. Und dieſer Begriff iſt der der Realität, das Bindewörtchen (die Copula) iſt drückt nehmlich die wirkliche Unterordnung des Subjects unter das Prädicat aus. Der Stein iſt ſchwer, und nicht, er iſt nicht ſchwer; durch das letztere Urtheil würde dem Stein keine Realität beigelegt, denn es würde nichts von ihm ausgeſagt, ſondern bloſs angezeigt, daſs er unter eine gewiſſe Sphäre nicht gehöre. Und ſo nennt man dann auch den Begriff, u[illegible] deſſen Sphäre das Subject gehört, eine Reali[illegible]es Subjects. In dieſem Begriff der Realit[illegible] eigentlich keine Merkmahle weite[illegible] iſt allein

Künſten der Logik unmöglich, ihn zu analyſiren, oder in einfachere Vorſtellungen, die in ihm gedacht würden, aufzulöſen. Kant ſagt daher: Realität kann man (im Gegenſatze mit der Negation) nur alsdann erklären, wenn man ſich eine Zeit (als dem Inbegriff von allem Seyn) gedenkt, die womit erfüllt iſt (C. 300.). Dies iſt nun die Realität als Erſcheinung oder in der Natur (*realitas phaenomenon*), d. i. es iſt in derſelben ſchon etwas aus der Sinnlichkeit, nehmlich die Zeit, und die Erklärung wäre alſo nicht bloſs aus dem reinen Verſtande geſchöpft (C. 209.). Baumgarten (Metaphyſik, §. 31.) ſagt zwar: eine wahrhaftig bejahende Beſtimmung iſt eine Realität. Und dieſe Erklärung muſs man gelten laſſen. Allein ſie ſagt doch weiter nichts, als: Realität iſt ein ſolches Prädicat, durch welches dem Subject in der That eine Beſtimmung beigelegt wird. Nun ſtöſst uns aber die Frage auf: kommt das, wovon die Beſtimmung den Begriff enthält, auch auſser dem Verſtande der Sache ſelbſt zu? Obige Baumgartenſche Erklärung iſt alſo nur logiſch und nicht metaphyſiſch, und man kann aus derſelben nicht ſehen, ob es auch Objecte für den Begriff der Realität giebt. Es iſt die Realität im Urtheil, aber nicht die in der beurtheilten Sache, alſo die logiſche. Wir ſehen hieraus, der Begriff der Realität dient zum Verknüpfen in einem Urtheil, er ſelbſt aber iſt einfach. Wir ſehen ferner, er iſt zu den bejahenden Urtheilen nothwendig und unentbehrlich, ohne ihn könnten wir uns keinen ſolchen Begriff denken, in deſſen Sphäre ein Subject gehörte, und dieſes Unterordnen ſelbſt nicht denken, er iſt der Begriff, der dieſer Art der Verknüpfung, welche man das poſitive Prädiciren oder das Bejahen im Urtheilen nennen kann, zum Grunde liegt; alſo muſs die Anlage dazu im Verſtande ſelbſt liegen, und er kann nicht aus der Erfahrung entſprungen ſeyn. Ein Begriff nehmlich, der zum Weſen des Denkens unentbehrlich iſt, kann nicht

für das Denken zufällig ſeyn; was aber nothwendig iſt, das muſs *a priori* ſeyn, und aus dem Erkenntniſsvermögen ſelbſt entſpringen. Dazu kömmt, daſs die Verknüpfung zu einem bejahenden Urtheil mit Nothwendigkeit verbunden iſt. Wenn ich ſage, das Waſſer iſt flüſſig, ſo mache ich dieſe bejahende Verknüpfung nicht bloſs für mich, ſubjectiv, ſondern für Jedermann gültig, objectiv; dieſes bejahende Urtheil muſs mir Jedermann, als ſolches, zugeben. Ein ſolcher einfache, aus der Anlage des Verſtandes beim Geſchäft des Urtheilens hervorgehende Begriff, der eine eigene Art der Verknüpfung zwiſchen Prädicat und Subject macht, heiſst eine Kategorie, oder ein Stammbegriff des reinen Verſtandes. Folglich iſt der Begriff der Realität eine ſolche Kategorie (C. 106.), ſ. Erfahrungsurtheil, II. B. 2.

3. Aber eben dieſelbe ſelbſtthätige Kraftäuſserung (Function) des Verſtandes, wodurch zwei Begriffe in einem Urtheile mit einander zu einer einzigen Vorſtellung verknüpft werden, macht auch, daſs alle aus den einzelnen Eindrücken entſtehende Empfindungen, oder auch die mannichfaltigen reinen ſinnlichen Vorſtellungen zu Einer einzigen Vorſtellung mit einander verknüpft werden, welche die Anſchauung heiſst, ſ. Anſchauung. Wenn z. B. das Waſſer unſre Sinne mit ſeiner Flüſſigkeit afficirt, ſo bringt derſelbe Verſtand, der die logiſche Form eines bejahenden Urtheils zu Stande bringt, durch den Begriff der Realität auch einen transſcendentalen Inhalt in die Anſchauung des flüſſigen Waſſers, d. h. bringt die verknüpfende einfache Vorſtellung der Realität des flüſſigen Waſſers aus ſich ſelbſt hervor, indem er alles, was zur Empfindung der Flüſſigkeit des Waſſers gehört, in die Einheit dieſer Empfindung, d. h. in den Begriff der Realität des Waſſers als eines Flüſſigen vereinigt. Dieſes letzte thut der

Verſtand nehmlich durch dieſelbe Handlung, durch welche er das bejahende Urtheil hervorbringt. Diejenige Operation des Verſtandes, wodurch er das Mannigfaltige der Anſchauung in die Einheit zuſammenfaſst, durch welche der Gegenſtand derſelben in einer realen Beſchaffenheit erkannt wird, z. B. der Menſch in den Realitäten der Vernunft, der Thierheit, der Subſtanzialität u. ſ. w.; und diejenige, durch welche zwei Begriffe zu der Einheit verbunden werden, daſs der eine (das Subject) als unter der Sphäre des andern (des Prädicats) enthalten gedacht werden, iſt eine und dieſelbe Operation des Verſtandes. Zwiſchen beiden iſt nur der Unterſchied, daſs jene Realität die eines Gegenſtandes iſt, und alſo den Namen der ſynthetiſchen oder transſcendentalen Einheit verdient; dagegen die andere nur die Realität, d. i. das bloſse bejahende Prädicat, in einem Urtheile iſt, und folglich ihr nur der Name einer analytiſchen oder logiſchen Einheit gebührt (C. 104. f.).

4. Soll nun in der Verknüpfung verſchiedener Vorſtellungen die ſynthetiſche Einheit der Realität erkannt werden, das heiſst, ſoll es die Realität eines Gegenſtandes und nicht bloſs das bejahende Prädicat eines Begriffs ſeyn; ſo muſs

a. eine Qualität vorgeſtellt werden, die für eine Realität erkannt werden ſoll;

b. Da dieſe Qualität nicht bloſs als Begriff ſoll erkannt werden, ſo muſs eine vermittelnde Vorſtellung ſtatt finden, durch welche dieſe Qualität eines Objects vom bloſsen bejahenden Prädicat eines Begriffs unterſchieden werden kann.

Dieſe vermittelnde Vorſtellung iſt das, was Kant das transſcendentale Schema, hier der Realität, nennt. Dieſes findet man nun weiter erörtert im Art. Empfindung, 4. ff. (M. I. 201.). Man ſiehet aber aus den dortigen Erörterungen, daſs wir die Kategorie der Realität zur Erkenntniſs nur von ſinnlichen Gegenſtänden gebrauchen können, d. i. von ſolchen, die in der Zeit empfunden werden. Es kann aber auch keinen ſinnlichen Gegenſtand geben, der nicht Realitäten hätte. S. Erfahrung, 6. u. Erfahrungsurtheil, 18.

5. Man nennt, indem man ſich die Realitäten eines Gegenſtandes, oder das, was ſie zu einem wirklichen Gegenſtande macht, die Materie deſſelben abgeſondert, gleichſam als könnte es wie eine Subſtanz für ſich ſubſiſtiren, kurz als logiſche Subſtanz oder Subject vorſtellt, auch das Reale. Von dieſem Realen iſt es nun ein Grundſatz des Verſtandes, daſs es intenſive Gröſſe oder einen Grad habe. S. Empfindung, 5. ff. Kant nennt dieſen Grundſatz den der Anticipation, und er hat wirklich einen groſsen Einfluſs, Wahrnehmungen vorher zu beſtimmen, und ſogar den Mangel derſelben inſofern zu ergänzen, daſs er allen falſchen Schlüſſen, die aus dieſem Mangel gezogen werden könnten, den Riegel vorſchiebt, welches ich hier kürzlich zeigen will (C. 213. M. I. 251.).

6. Wenn alle Realität in der Wahrnehmung einen Grad hat, zwiſchen dem und dem Garnichtsſeyn (Negation) eine unendliche Stufenfolge immer minderer Grade ſtatt findet, und gleichwohl ein jeder Sinn einen beſtimmten Grad der Empfänglichkeit (Receptivität) der Empfindungen haben muſs; ſo kann der gänzliche Mangel alles Realen in der Erſcheinung (daſs gar nichts vorhanden ſei) nicht durch Wahrnehmung bewieſen werden. Daraus, daſs es für uns unmöglich iſt, das Daſeyn des Aethers oder Wärmeſtoffs aus der Erfahrung kennen zu lernen, weil weder unſer

Geſicht noch unſer Gefühl ſcharf genug iſt, ihn wahrzunehmen, folgt nicht, daſs es keinen gebe. Wir können nehmlich bloſs wahrnehmen, daſs etwas da ſei, weil es unſern Sinn afficirt. Wenn aber unſer Sinn nicht afficirt wird, ſo nehmen wir nicht etwa Nichts wahr, ſondern wir nehmen bloſs nicht wahr. Nichts afficirt den Sinn nicht, und kann alſo nicht wahrgenommen werden; daraus aber, daſs wir nicht wahrnehmen, folgt nicht, durch irgend einen Schluſs, daſs nichts vorhanden ſei. Folglich kann nie wahrgenommen, und alſo auch nicht aus der Erfahrung, weder vermittelſt der Sinne, noch des Verſtandes und der Vernunft, erkannt und bewieſen werden, daſs es einen leeren Raum oder eine leere Zeit gebe (M. I. 252.).

Der gänzliche Mangel des Realen in der ſinnlichen Anſchauung kann

a. nicht ſelbſt wahrgenommen werden, weil Nichts nicht den Sinn afficirt;

b. aus keiner einzigen Erſcheinung und dem Unterſchiede des Grades ihrer Realität gefolgert werden; weil es unendlich verſchiedene und kleine Grade der Realität geben, und der vorhandene Grad zu klein ſeyn kann für die Receptivität unſrer Sinne;

c. darf auch der Mangel alles Realen niemals zur Erklärung der Realität angenommen werden; denn wenn auch kein Theil des beſtimmten Raums oder einer beſtimmten Zeit leer iſt, ſo hindert das doch nicht etwa die Bewegung oder andere Phänomene, weil der Grad der Erfüllung der Räume unendlich verſchieden ſeyn und ſich dem Leeren unendlich nähern kann, ohne daſs darum doch wirklich ein Leeres (Nichts, oder eine Lücke in dem Zuſammenhange des Realen) ſtatt findet (C. 214.).

7. Man findet dieſes in Anſehung der Materie im Raum, welche das Reale der äuſsern Erſcheinungen (Cörper) iſt, weiter aus einander geſetzt im Art. Raum, 25. Beinahe alle Naturlehrer vor Kant ſchloſſen nehmlich daraus, daſs ſie einen groſsen Unterſchied der Quantität der Materie von verſchiedener Art unter gleichem Volumen (z. B. in zwei Stücken Gold und Blei von vollkommen gleichem Umfange, dadurch, daſs das Gold viel ſchwerer als das Blei iſt; oder wenn Waſſer und Queckſilber von gleicher Menge dem Umfange nach ſoll in Bewegung geſetzt werden, dadurch, daſs das Queckſilber mehr als das Waſſer widerſteht) wahrnahmen, dieſe Materien müſsten leere Zwiſchenräume enthalten, auf denen der Unterſchied der Quantität der Materie beruhe (z. B. Gold weniger als Blei, Queckſilber weniger als Waſſer). Allein dieſe gröſstentheils mathematiſchen und mechaniſchen Naturforſcher gründeten ihren Schluſs lediglich auf eine metaphyſiſche Vorausſetzung, und wollten doch alle Metaphyſik vermeiden und bloſs auf phyſiſchen Gründen ihre Lehren erbauen. Sie nahmen nehmlich bei ihrer Hypotheſe an, daſs das Reale im Raum (die Materie, die ſich durch Undurchdringlichkeit und Gewicht den Sinnen zeigt) ſich bloſs der Menge (extenſiven Gröſse) nach unterſcheide, übrigens aber (der intenſiven Gröſse nach) allerwärts einerlei ſei. In der Erfahrung konnten ſie zu dieſer Vorausſetzung keinen Grund haben; alſo nahmen ſie dieſes als einen Grundſatz *a priori* an; folglich iſt ihre Behauptung metaphyſiſch. Kant ſetzte zuerſt dieſer Hypotheſe eine transſcendentale oder aus dem Erkenntniſsvermögen ſelbſt hergenommene Vorſtellung entgegen, mit der er in der Critik der reinen Vern. nicht einmal den Unterſchied in der Erfüllung der Räume oder die ſpecifiſche Verſchiedenheit der Materie erklären wollte. Er wollte damals nur zeigen, es ſei gar nicht nothwendig, ſich den ſpecifiſchen Unterſchied der

Dichtigkeit der Materien durch Beimischung leerer Räume zu denken. Seine Behauptung hatte also wenigstens das Verdienst, den Verstand in Freiheit zu setzen, sich jenen specifischen Unterschied auch auf andere Art zu denken. Obgleich nehmlich gleiche Räume von verschiedenen Materien vollkommen erfüllt seyn können, so dass in diesen Räumen kein Zwischenraum zu finden ist, in welchem nicht Materie gegenwärtig wäre; so hat doch jedes Reale bei derselben Qualität ihren Grad (des Gewichts oder des Widerstandes) welcher ohne Verminderung der extensiven Grösse, oder Menge der Ausdehnung nach, ins Unendliche kleiner seyn kann. So kann z. B. Wärme (und auf gleiche Weise jede andere Realität in der Erscheinung) in ihren Graden ins Unendliche abnehmen, und nichts desto weniger den ganzen Raum mit diesen kleineren Graden erfüllen. Kants Absicht bei dieser Behauptung war, in der Crit. der reinen Vern. nur, aus dem Grundsatze des reinen Verstandes, dass alles Reale einen Grad habe, darzuthun, dass man fälschlich das Reale der Erscheinung dem Grade nach als gleich annehme, und durch einen Grundsatz des Verstandes *a priori* in der Erfahrungsnaturlehre behaupte (C. 215. f. M. I. 253.). In den metaphys. Anfangsgr. der Naturl. hat Kant dieses weiter ausgeführt, und gezeigt, dass die Hypothese von den leeren Zwischenräumen gar nicht statt finden könne, weil sie vier Absoluta in die Natur einführe, in der doch alles relativ und nichts absolut ist. S. Raum, 25.

8. Dass man auf diese Art etwas über die Wahrnehmung vorausbestimmen kann, hat gleichwohl für einen Nachforscher, der der Betrachtungen über das menschliche Erkenntniss gewohnt, und dadurch behutsam geworden ist, immer Etwas Auffallendes an sich. Es erregt nehmlich einiges Bedenken, dass der Verstand einen dergleichen synthetischen Satz, von der Möglichkeit des

innern Unterſchiedes der Empfindung vorher beſtimmen kann. Es iſt alſo eine der Auflöſung nicht unwürdige Frage: wie kann der Verſtand ſynthetiſch *a priori* über das, was in den Erſcheinungen bloſs empiriſch iſt, abſprechen (C. 217. M. I. 254.)?

9. Die Beſchaffenheit (Qualität) einer Empfindung, die durch Eindruck auf den Sinn entſteht, kann man jederzeit bloſs aus der Erfahrung kennen lernen, ſie kann *a priori* gar nicht vorgeſtellt werden, z. B. wie eine Farbe ausſieht, wie eine Speiſe ſchmeckt, eine Blume riecht u. ſ. w. Aber das Reale, was der Empfindung überhaupt correſpondirt, bedeutet nichts als die Verknüpfung (Syntheſis) in einem empiriſchen Bewuſstſeyn überhaupt. Es ſtellet nur etwas vor, deſſen Begriff an ſich ein Seyn bedeutet, es iſt etwas im Bewuſstſeyn durch Afficirung des Sinnes. Nun kann das empiriſche Bewuſstſeyn von Null, oder da an, wo man ſich gar nichts bewuſst iſt, bis zu jedem Grade erhöhet werden, und folglich muſs auch die Empfindung oder die Materie des empiriſchen Bewuſstſeyns, d. h. im Begriff, das Reale, dieſem Geſetz unterworfen ſeyn, oder jeden möglichen Grad haben können. Eine erleuchtete Fläche z. B. von einer gewiſſen Ausdehnung, muſs eine ſo groſse Empfindung erregen, als ein gewiſſes Aggregat von vielen andern minder erleuchteten zuſammen (M. I. 255.). Man kann alſo von der extenſiven Gröſse der Erſcheinung gänzlich abſtrahiren, und ſich doch an der bloſſen Empfindung, z. B. des ſtarken oder ſchwachen Geruchs einer Blume, in einem Moment, eine Syntheſis der gleichförmigen Steigerung von o bis zu dem gegebenen empiriſchen Bewuſstſeyn vorſtellen; d. h. bei dem Geruch der Blume z. B. ſehe ich nicht auf Ausdehnung, etwa welchen Raum ihr Geruch anfüllt, wie weit ſie riecht, ſondern auf den Eindruck des Augenblicks auf den Ge-

ruchslinn. Da kann ich mir nun vorstellen, dass die Blume gar nicht riecht, aber auch von da an eine endlose Menge geringere Grade des Geruchs, bis zu dem Grad, den sie wirklich hat. Alle Empfindungen werden daher, als solche, zwar nur *a posteriori* *) gegeben; aber die Eigenschaft, dass sie einen Grad haben, kann *a priori* erkannt werden, s. Erkenntniss *a posteriori* und *a priori*, und Qualität (C. 217. f.). S. über Realität auch Ding, 2. *a.*; Bestimmung, 3; g. h.; Ideal, transscendentales; Möglichkeit, 13.; Widerstreit und Bejahung.

10. Von der Realität, einer Kategorie der Qualität, muss man die objective Realität des Begriffs oder die Möglichkeit seines Gegenstandes (U. 330.), d. h. dass der Begriff wirklich für Dinge gilt (E. 17.), und die objective Realität, d. i. die Existenz, des Gegenstandes, als Kategorien der Modalität wohl unterscheiden, s. Bedeutung, Möglichkeit, 8. und Geschmack, S. 912. auch Vernunftbegriff. Subjective Realität einer Vorstellung ist ebenfalls die Existenz derselben als Modification des Gemüths oder die Möglichkeit einer reinen Anschauung für den Begriff. So hat die Zeit subjective Realität in Ansehung der innern Erfahrung, d. i. ich habe wirklich die Vorstellung von der Zeit und meinen Bestimmungen in ihr (C. 53.). Weil aber die reinen Anschauungen für die Erfahrungsgegenstände *a priori* objectiv sind, so sagt man auch die mathematischen Begriffe haben ihre objective Realität in der Construction *a priori*, oder den reinen Anschauungen; diese finden aber selbst ihre objective Realität darin, dass sie für die Erfahrungsgegenstände nothwendig und allgemeingültig sind (C. 242.).

*) ist ein Druckfehler.

11. Die Realität als Qualität ist der Negation, als Modalität, der Idealität entgegengesetzt, S. Gültigkeit und Objectiv. In dieser letztern Bedeutung heisst Realität die Art, wie Gegenstände nach dem Lehrbegriff irgend eines Realismus beurtheilt werden. So wäre die transscendentale Realität der Gegenstände der Sinne die Art der Beurtheilung derselben, dass ein sinnliches Ding als solches auch dann noch etwas sei, wenn wir die Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung weglassen, z. B. dass der Raum und die Zeit an sich selbst etwas sind, sowohl als in der Erfahrung. Kant lehrt das Gegentheil hiervon, nehmlich die Realität, d. i. objective Gültigkeit, des Raums und der Zeit in Ansehung alles dessen, was äusserlich als Gegenstand uns vorkommen kann; das ist die empirische Realität, welche darin bestehet, dass ein Gegenstand in der Erfahrung Etwas, und nicht blosse Einbildung, ist (C. 44.). Die transscendentale Realität kann auch die absolute Realität genannt werden, d. h. diejenige, welche von aller Bedingung unabhängig ist. Eine solche hat Raum und Zeit nicht, weil sie, als Objecte, in der Form unsrer sinnlichen Anschauung gegründet sind, und folglich den Dingen nicht schlechthin, sondern durch die Beschaffenheit unsers Anschauungsvermögens, als Bedingung oder Eigenschaft anhängen (C. 52.).

12. Praktische Realität oder objective Realität im praktischen Gebrauch ist die wirkliche Anwendung, die sich in Concreto, an Gegenständen der Sinne, in Gesinnungen und Maximen von einem Begriff darstellen lässt; oder, dass eine dem Begriff gemässe Wirkung möglich ist (U. 436.). So ist der Begriff der empirisch-unbedingten Causalität theoretisch leer, d. h. eine Ursache, die selbst keine Ursache weiter hat, wie man sich z. B. eine Ursache, die aus freiem

Willen handelt, also eine moralisch wirkende Ursache, denken muss, ist in Ansehung der Gegenstände der Sinne ohne alle Bedeutung und gänzlich unbrauchbar, etwas dadurch zu erkennen und daraus zu erklären. Es giebt gar keine Anschauung für diesen Begriff, und es entspringt also daraus der gegründete Verdacht, dass es ein leerer und bloss eingebildeter Begriff sei, wenn man ihn für den Begriff eines wirklich vorhandenen Gegenstandes ansieht. Allein dieser Begriff ist doch logisch möglich, denn er enthält keinen innern Widerspruch und widerstreitet auch nicht der Naturnothwendigkeit, s. Freiheit, 26. Aber dieser Begriff bekommt auch an dem moralischen Gesetz Bedeutung, denn dieses fordert ein von aller Einwirkung andrer Ursachen auf unsre Gesinnung, unsre Maximen und unsern Willen unabhängiges, d. i. absolutes Handeln bloss um des Gesetzes willen; folglich muss dies für uns möglich seyn, und unserm Willen die Unabhängigkeit von Naturnothwendigkeit beim Handeln beiwohnen. Daher müssen wir nun unsern Willen als ein Noumen (Ding an sich, das nicht zur Sinnenwelt gehört) betrachten, und dieses berechtigt uns zur Anwendung des Begriffs der Causalität auf ein Noumen, freilich nur in praktischer Absicht, d. i. zum Handeln, denn die Möglichkeit einer solchen übersinnlichen Causalität erkennen wir dadurch nicht (P. 98. f. M. II., 242.). Wir werden also durch das moralische Gesetz darauf hingewiesen, dass der Begriff einer empirisch unbedingten Realität ein Object habe, ohne doch, wie sich dieser Begriff auf ein Object bezieht, anzeigen zu können. Das ist also noch nicht Erkenntniss eines solchen Objects; denn man kann dadurch gar nichts über dasselbe synthetisch urtheilen, noch die Anwendung desselben theoretisch bestimmen, mithin von ihm gar keinen theoretischen Gebrauch der Vernunft machen, s. Freiheit, 42. f. und Kategorie, 64. ff.

3. Subjectiv-praktiſche Realität heiſst, es liegt in uns ſelbſt, daſs wir nach einer gewiſſen Idee handeln ſollen, und, der Moralität nach, nicht davon abweichen dürfen (U. 429.), ſ. Moraltheologie, S. 371. S. übrigens auch den Art. Synthetiſches Urtheil.

Kant Crit. der rein. Vern. Elementarl. I. Thl. §. 3. S. 44 — §. 6. S. 52. II. Th. I. A. I. B. I. H. II. Abſchn. §. 9. S. 97. — III. Abſchn. §. 10. S. 104. ff. — II. B. I. A. II. H. III. Abſchn. S. 214. ff. — II. B. III. H. S. 300.

Deſſ. Crit. d. pract. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptſt. S. 98. f.

Deſſ. Crit. d. Urtheilskr. §. 88. S. 429. 436.

Deſſ. Logik. §. 22. S. 160.

Realweſen,

ſ. Weſen.

Rebellion,

Aufruhr *), Aufſtand, Empörung, ἀποστασις, στασις, *rebellio*, *rebellium*, *ſeditio*, *inſurrectio*, *rebellion*, *ſédition*, *inſurrection*, *ſoulèvement*. Der Aufſtand (*ſeditio*) iſt der Widerſtand des Volks wider das geſetzgebende Oberhaupt des Staats; der Aufruhr oder die Rebellion hingegen iſt die Erregung eines ſolchen Widerſtandes. Die Naturrechtslehrer haben ſich in Anſehung des Widerſtandes wider den Souverain in zwei Parteien getheilt, die eine Partei behauptet einen unbedingten

*) Eſr. 4, 19.

Nichtwiderſtand, die andere einen bedingten Widerſtand. Die letztern irren. Denn es giebt kein Recht *) des Aufſtandes, d. h. er kann nie rechtmäſsig ſeyn; denn ein rechtlicher Zuſtand iſt nur durch Unterwerfung unter den allgemeinen geſetzgebenden Willen des Oberhaupts des Staats möglich; alſo hebt der Widerſtand gegen denſelben den rechtlichen Zuſtand auf, und kann daher nicht rechtmäſsig ſeyn. Folglich kann die Erregung eines ſolchen Aufſtandes, oder die Rebellion noch weniger rechtmäſsig ſeyn. Iſt das geſetzgebende Oberhaupt des Staats gar eine einzelne Perſon (ein Monarch), ſo iſt Aufſtand und Aufruhr gegen ihn, unter dem Vorwand, er miſsbrauche ſeine Gewalt, ſei ein Tyrann, oder gar die Vergreifung an ſeiner Perſon, ja an ſeinem Leben (*monarchomachismus ſub ſpecie tyrannicidii*) am allerwenigſten rechtmäſsig; denn damit wird der rechtliche Zuſtand mit einemmale aufgehoben. **). Der geringſte Verſuch hierzu iſt Hochverrath (*proditio eminens*), und der Verräther dieſer Art kann als einer, der ſein Vaterland umzubringen verſucht (*parricida*) nicht minder, als mit dem Tode beſtraft werden (K. 176.).

---

*) Barbeyracs Erklärung (*Le droit de la nature et des gens par Pufendorf liv. 1. ch. 1. §. VIII. n. 4.*) Rebellion ſei, wenn die Unterthanen die Waffen ungerechter Weiſe gegen den Souverain ergreifen, iſt folglich falſch; weil es keinen Fall giebt, wo ſie gerechter Weiſe die Waffen ergreifen dürften. Ein ſolches eingebildetes Recht hatten die Bürger von Creta, wenn der Magiſtrat ſeine Gewalt miſsbrauchte, und gegen die Geſetze verfuhr. Es war dem Volk in dieſem Fall erlaubt, die ſchuldigen Magiſtratsperſonen fortzujagen, und andere an ihre Stelle zu ſetzen.

**) Grotius (*De jure belli et pacis lib. 1. c. 4. §. 1. 3.*) ſagt daher ſchon: wenn der Souverain etwas gegen das natürliche Recht oder Gottes Gebot verordne, ſo dürfe man zwar nicht gehorchen; allein wenn man deswegen gemiſshandelt werde, daſs man in dieſem Fall den Gehorſam verweigere, ſo müſſe man es dulden und nicht der [illegible] Gewalt entgegenſetzen.

2. Der Grund, aus welchem das Volk verpflichtet ist, einen, selbst den für unerträglich ausgegebenen, Misbrauch der obersten Gewalt zu ertragen, ist: dass der Aufstand niemals anders, als gesetzwidrig, ja als die ganze gesetzliche Verfassung zernichtend, gedacht werden muss. Denn um zum Aufstande befugt zu seyn, müsste ein öffentliches Gesetz vorhanden seyn, welches ihn erlaubte; dann enthielte aber die oberste Gesetzgebung eine Bestimmung in sich, nach welcher sie nicht die oberste, sondern das Volk, als Unterthan, der Souverain über den wäre, dem es doch unterthänig ist; welches sich widerspricht. Auch fällt der Widerspruch durch die Frage alsbald in die Augen: wer denn in diesem Streit zwischen Volk und Souverain Richter seyn sollte (denn es sind rechtlich betrachtet doch immer zwei verschiedene moralische Personen), wo sich dann zeigt, dass es das Volk in seiner eigenen Sache seyn will, und folglich widerrechtlich handelt. Sein Widerstand ist also das höchste Unrecht, weil er das Recht von Grund aus zu vernichten trachtet (K. 176. f.).

3. Unter allen Gräueln einer Staatsumwälzung durch Aufruhr, ist selbst die Ermordung des Monarchen noch nicht das ärgste. Denn man kann sich vorstellen, sie geschehe aus Furcht, der Monarch könne einst sich wieder ermannen und die Aufrührer die verdiente Strafe fühlen lassen, und sei also blos eine Verfügung der Selbsterhaltung. Die formale Hinrichtung ist es, z. B. die Carls I. *) und Ludwigs XVI. **), die man als ein Verbrechen

*) König von England, der im Jahr 1649 enthauptet wurde, nach dem Urtheile eines seynsollenden Gerichtshofes.

**) Bergk (Briefe über Kants Rechtslehre, 23. Br. S. 212.) meint, K. scheine sich bei diesem Beispiel nicht erinnert zu haben, dass Ludwig XVI. nicht mehr Souverain war, als man ihn

anſieht, was ewig bleibt und nie ausgetilgt werden kann (*crimen immortale*, unverzeihlich). Der Grund iſt, daſs der Mord nur als Ausnahme von der Handlungsregel denken, der Soll diese Ausnahme zur Maxime machte, die Hinrichtung aber als eine völlige Umkehrung der Principien des Verhältniſſes zwiſchen Souverain und Volk dieſes, was ſein Daſeyn nur der Geſetzgebung des erſtern zu verdanken hat, zum Herrſcher über jenen zu machen) gedacht werden muſs. Man hat also Urſache anzunehmen, daſs die Zuſtimmung zu ſolchen Hinrichtungen denſelben nur den Anſtrich eines rechtlichen Verfahrens (dergleichen der Mord nicht haben würde) geben ſoll, welche Bemäntelung aber verunglückt, weil eine ſolche Anmaſsung des Volks noch ärger iſt, als ſelbſt der Mord, indem dieſe Anmaſsung einen Grundſatz enthält, der ſelbſt die Wiedererzeugung eines umgeſtürzten Staats unmöglich machen müſste (K. 177. *) ff.). S. Politik, §.

Kant met. Anfangsgr. der Rechtsl. II. Th. 1. Abſchn. §. 49. Allg. Anm. A. S. 176. ff.

Receptivität,

ſ. Logik, 1. a. f. und Raum, 8.

---

vor Gericht ſtellte, weil er die geſetzgebende Gewalt nicht mehr beſäſs, ſondern daſs es die Nationalverſammlung war. Allein Ludwig wurde doch wegen des Miſsbrauchs ſeiner Souverainetät und folglich als Souverain vor Gericht geſtellt, und folglich als ſolcher verurtheilt und hingerichtet.

Erklärung

der

im Texte und im Regiſter gebrauchten Buchſtaben.

L bedeutet Kants Logik.

S. bedeutet: Sammlung einiger bisher unbekannt gebliebener kleiner Schriften von I. Kant. Herausgegeben von Fr. Th. Rink. Königsberg. 1800. 8.

Die Figuren auf den Kupfertafeln gehören

Fig. 7.	zu	IV. B	Seite 804	
— 10.			794	
— 19.		III. B.	687	IV. B. 787.
— 45.			689	
— 46.			689	
— 47.			690	
— 48.			695	
— 49.			697, 701	
— 50.			698	
— 51.			702	
— 52.			705	
— 53.			706	
— 54.		IV. B.	61	
— 55.			64	
— 56.			397	
— 57.			573	
— 58.			808	
— 59.			801 f.	
— 60.			802	
— 61.			778	
— 62.			781	
— 63.			783	
— 64.			829	*)

Register,

welches dient,

das Wörterbuch als Commentar über Kants Schriften zu gebrauchen.

A.	W.
. 3,	. 520. 522.
. 122,	. 245. f.
. 135,	. 308.
. 154,	. 306.
. 160,	. 383.
. 194,	. 633.
. 195,	. 634.
. 196,	. 634.
. 198,	. 633.
. 208,	. 311.
. 210,	. 383.
. 211, f.	. 384.
. 212,	. 384.
. 213,	. 385.
. 213, f.	. 386.
. 216,	. 384. 386.

B. II.	W.
. 575,	. 44.
. 576,	. 43.

C.	W.
. XIV, f.	. 263. 265.
. XV, ff.	. 267. ff.
. XVIII, ff.	. 271.
. XXII, ff.	274.
. XXIV, ff.	. 277.
. XXXIV,	. 277.
. I. A. V. 2,	. 265. 267.
. . . . 15, *)	. 292.
. 3, f.	. 287.

C.	W.
. 7, ff.	. 364. 405.
. 8,	. 405.
. 10,	. 682.
. 11,	. 684.
. 12,	. 685.
. I A. 14.	. 274.
. 14,	. 133.
. 17,	. 425.
. 18,	. 266.
. 21, *)	. 424.
. 34,	. 58.
. 44,	. 771. 868.
. 45,	. 772.
. 46,	. 388.
. 52,	. 868.
. 53,	. 867.
. 64,	. 451. b.
. 74, ff.	. 18. 21.
. 75,	. 19.
. 76,	. 16. 19.
. 79, f.	. 20. 22. 353. f.
. 81,	. 22.
. 82,	. 251. 253.
. 83,	. 106. *) 257.
. 87, f.	. 25. 27.
. 89,	. 28.
. 90,	. 28.
. 91,	. 28.
. 92,	. 28.
. 97,	. 858.

C.	W.
100,	324. 437.
101,	324. 349.
104, f.	328. 441. 861.
106,	6. 327. 440. 734. 860.
111,	6.
123,	451. b.
127, f.	445. *)
136, *)	770.
165,	394. 400.
168,	438.
169, f.	438.
170, f.	29 f.
171,	30.
173,	629.
174,	31.
182,	738.
184,	332. 441.
186,	442.
193,	31.
199,	162. 166.
200,	165.
201, *)	166.
207, f.	736.
209,	859.
211,	11.
213,	862.
214,	854. 863.
215, f.	865.
217,	866. 735.
218,	735.
219,	388.
221,	39. 166.
232,	458.
242,	867.
263,	395.
266,	315. ff. 318. 422.
267, f.	334.
268, f.	337.
269, f.	338.
279,	457.
280,	421.
281,	11. 39. 458. 459.
282,	341. 459.
284, f.	342.
285, f.	320. 664.
286,	322.
287,	341. 664.
300,	739. 859.
302,	326. 336. 439.
307,	448.
308, f.	449.
311,	451.
312,	451.
317,	91,
322,	90. 105. 107. 129.
324, f.	501.
326, f.	15.
342,	450. *) 452.
343,	450. *) 451.
344,	450. f.
345,	452.
348,	334.
I A 365, f.	525.
366,	674.
I A. 369,	856.
. . . 371,	857.
. . . 372,	857.
370,	620.
371,	621. 623.
372, ff.	626.
374,	628.
376,	517.
I A. 379,	633.
. . . 380,	633.
. . . 381, f.	443.
. . . 383,	526.
387,	724.
388,	726.
391,	726. f.
395,	726.
397, f.	506.
399,	505. f.
400,	727.
401,	128.
409,	507.
410,	509.
412,	510.
416, ff.	510.

C.	W.
. 418, f.	. 511.
. 419,	. 511.
. 420, f.	. 512.
. 421,	. 512. f.
. 423,	. 513.
. 424, ff.	. 514.
. 425,	. 493.
. 443,	. 416.
. 446, f.	. 399. f. 416.
. 447,	. 402. 443.
. 448,	. 416.
. 451,	. 289.
. 454, *)	. 261.
. 458,	. 849.
. 459,	. 775. 793. 848.
. 466,	. 773.
. 467, f.	. 775.
. 470,	. 351.
. 494,	. 630.
. 496,	. 760.
. 497,	. 761.
. 498,	. 761.
. 499,	. 630. 762.
. 500, ff.	. 632. 763.
. 502, f.	. 763.
. 503, f.	. 764.
. 530,	. 461. 465.
. 531, ff.	. 462. 464. 467.
. 533,	. 468.
. 534,	. 469.
. 535,	. 470.
. 538,	. 714.
. 539,	. 713. 715.
. 548, f.	. 850.
. 550,	. 850.
. 551, f.	. 776.
. 552,	. 785.
. 553, f.	. 785. ff.
. 554,	. 791.
. 562,	. 214.
. 566, f.	. 216.
. 567,	. 217.
. 568,	. 216.
. 572,	. 412.
. 574,	. 216.
. 577,	. 216.

C.	W.
. 578,	. 217.
. 579,	. 300.
. 580,	. 215.
. 581,	. 217.
. 594,	. 448.
. 606,	. 58. f.
. 607,	. 59. 345.
. 608, f.	. 60. 346.
. 609,	. 344.
. 611,	. 444.
. 612,	. 445.
. 613, f.	. 445.
. 614,	. 446.
. 615,	. 446.
. 616, f.	. 446.
. 617, f.	. 447.
. 624, *)	. 334.
. 660,	. 361. f.
. 661,	. 673. 676.
. 665,	. 598. f.
. 682,	. 400.
. 694,	. 167. 170. f. 173.
. 700,	. 72[illegible].
. 708,	. 71[illegible].
. 711, f.	. 4[illegible]2.
. 718, ff.	. 6[illegible]2.
. 73[illegible],	. [illegible]
. 740,	. 1[illegible]4
. 741,	. [illegible]2
. 742, f.	. 1[illegible] 774 7[illegible]
. 74[illegible],	. 1[illegible]
. 752,	. 1[illegible]1.
. 75[illegible],	. 1[illegible]
. 76[illegible],	. [illegible]4
. 76[illegible], f.	. [illegible]
. 76[illegible], f.	. [illegible]
. 76[illegible], f.	. [illegible]
. 77[illegible],	. [illegible]
. 7[illegible],	. [illegible]
. 7[illegible],	. [illegible]
. 7[illegible],	. [illegible]
. 7[illegible],	. [illegible]
. 7[illegible], f.	. [illegible]
. 7[illegible], f.	. [illegible]
. [illegible],	. [illegible]

C. W.
. 828, . 687.
. 829, f. . 251.
. 830, . 421. 515.
. 834, . 687.
. 836, . 357. 360.
. 840, . 174.
. 850, . 202. 204.
. 865, . 572.
. 866, f. . 573. 576.
. 867, . 576.
. 868, . 352.
. 869, . 360.
. 870, ff. . 263.*) f. 273.*)
. 871, . 275.
. 872, . 264.
. 873, . 278. f. 401.
. 874, . 278. 402. 593. 728.
. 875, f. . 280. f.
. 886, . 93. 282. 594.
. 877, . 283.
. 878, f. . 284.
. 880, . 285.
. 881, . 286. 617.
. 882, . 15. 288.
. 883, f. . 289.
. 884, . 292.

E. W.
. 15, ff. . 707.
. 16, f. . 708.
. 17, . 867.
. 24, . 854.
. 31, f. . 792.
. 32, . 778.
. 33, . 793.
. 57, . 37.
. 66, . 807.

F. W.
. 45, . 456.
. 47, . 456.
. 59, . 406.
. 83, f. . 502.
. 91, . 502.
. 94, . 502.

F. W.
. 131, ff. . 228. f.
. 135, . 230.
. 136, . 230.
. 137, . 230.
. 138, ff. . 231.
. 153, . 351.
. 154, *) . 350. f.
. 164, . 287.

G. W.
. V. 1, ff. . 266. 577. 594.
. . 3, ff. . 279. 353. 581.
. . 5, f. . 354.
. . 6, . 357.
. . 7, . 355. f.
. . 14, . 243.
. 4, . 488. 493.
. 8, . 527. f.
. 9, . 528.
. 10, f. . 529.
. 13, . 4. 530.
. 14, . 4. 530.
. 15, . 174. 530.
. 17, . 530.
. 23, . 243. 580.
. 25, . 533.
. 29, . 383.
. 30, f. . 580. 657.
. 31, . 355.
. 32, f. . 356.
. 35, . 263. 562.
. 44, *) . 687.
. 50, . 452. b.
. 63, . 313.
. 64, . 711.
. 65, . 523. *) 524.
. 67, f. . 560.
. 75, f. . 338.
. 7 , . 532
. 77, f. . 359. 701. f.
. 84, . 174.
. 86, . 530. *)
. 102, . 173.
. 124, . 689.
. 125, . 688.

K. W.
. V. III, . 693.
. . V, . 657.
. I, . 40.
. VII, f. . 279. 426. 594.
. X, . 263.
. XI, f. . 356.
. XV, . 540.
. XVII, . 540. f. 544. 557.
. XVIII, . 546.
. XXII, . 521. 524. f.
. XXV, . 174.
. XXVI, . 174. 531.
. XXXIII, . 201.
. XLIV, . 186, 422.
. XLV, . 187. f.
. XLVI, . 188.
. XLVII, . 189. 543. 557.
. XLVIII, . 213.
. XLIX, . 543. 557. 561.
. LI, . 556. 560.
. LII, . 190.
. 55, . 191. f.
. 57, . 49.
. 58, . 192.
. 59, . 193.
. 60, f. . 194.
. 61, f. . 185. 194.
. 67, f. . 200.
. 68, ff. . 201.
. 74, . 422.
. 115, . 378.
. 126, . 378. 702.
. 144, f. . 428.
. 155, . 426.
. 156, . 427.
. 158, . 428.
. 161, f. . 56.
. 176, f. . 871.
. 177, . 873.
. 232, . 411.

L. W.
. 1, . 15.
. 2, . 16.
. 3, . 16.

L. W.
. 4, f. . 16. 19.
. 5, . 16. 36.
. 6, . 32.
. 8, . 19.
. 9, f. . 19. f.
. 12, . 35. f.
. 13, . 36.
. 14, f. . 32. f.
. 15, . 34. f.
. 25, . 174.
. 40, f. . 517.
. 41, f. . 518.
. 43, f. . 518. f.
. 44. . 519.
. 75, . 462.
. 76, . 438.
. 85, . 247. 249.
. 86, . 249. 252. 256.
. 87. f. . 250. 256. 273.
. 88, f. . 273. 274. 278.
. 89, . 250. f. 277.
. 90, . 276. f. 278.
. 91, . 271.
. 99, . 272.
. 100, f. . 273. f.
. 135, . 604.
. 144, . 357.
. 145, . 56.
. 156, . 103.
. 157, . 305.
. 160. f. . 310. 316. 322.
. 165. . 424.
. 167, . 327.
. 173, . 311. 602.
. 182, . 462.
. 183, . 462.
. 184. . 462.
. 185. . 222.
. 211. f. . 462.
. 214. . 56. 57.
. 215. . 66.
. 216. . 222.
. 217. . 462.
. 218. . 462.
. 219. . 277.

L.	W.
. 228, f.	. 303.
. 229, f.	. 30⁰. 305.
. 230,	. 298. 303.
. 231,	. 297. 300. f. 304.

M. I.	W.
. 10,	. 264.
. 13,	. 685.
. 14,	. 133.
. 15,	. 134.
. 19,	. 42⁵.
. 20,	. 266.
. 52,	. 770. f.
. 53,	. 772.
. 81,	. 18.
. 82,	. 19.
. 83,	. 19.
. 89,	. 22.
. 90,	. 22.
. 91,	. 22.
. 99,	. 25. 27.
. 100.	. 28.
. 101,	. 28.
. 102,	. 28.
. 103,	. 28.
. 185,	. 29.
. 186,	. 30.
. 187,	. 30.
. 189,	. 31.
. 201,	. 738. 862.
. 205,	. 332.
. 207,	. 441.
. 221,	. 31.
. 232,	. 166.
. 235.	. 163.
. 251,	. 862.
. 252,	. 862.
. 253,	. 865.
. 254,	. 866.
. 255,	. 866.
. 311,	. 393.
. 316,	. 317.
. 317,	. 318.
. 318,	. 334.
. 319,	. 337.
. 320,	. 338.

M. I.	W.
. 331,	. 39.
. 332,	. 341.
. 334,	. 320.
. 335,	. 322. 342.
. 351,	. 448.
. 355,	. 449.
. 356,	. 451.
. 366,	. 37. 501.
. 382,	. 45⁵.
. 383,	. 451.
. 384,	. 452.
. 392,	. 577.
. 418.	. 619.
. 419,	. 620.
. 420,	. 623.
. 421,	. 626.
. 422,	. 628.
. 436,	. 726.
. 447, I.	. 506.
. 48,	. 506.
. 462,	. 507.
. 463,	. 507.
. 464,	. 507.
. 46⁵,	. 509.
. 466,	. 510,
. 468,	. 510.
. 469,	. 511.
. 470,	. 511.
. 471,	. 512.
. 472,	. 512.
. 473,	. 513.
. 474,	. 513.
. 475,	. 514.
. 495,	. 416.
. 500,	. 416.
. 507,	. 630.
. 513,	. 849.
. 517,	. 848.
. 519,	. 630.
. 526,	. 773.
. 528,	. 775.
. 530,	. 630.
. 540,	. 631.
. 559,	. 630.
. 564,	. 760.
. 565,	. 760.

M. I.	W.
566.	760.
567.	761.
568.	761.
569.	762.
570.	630.
571,	632.
572,	763.
573,	763.
574,	764.
609,	465.
610,	404.
611,	407.
612,	467.
613,	468.
614,	469.
615,	470.
618,	714.
619,	714.
637,	776.
638,	785.
640,	787.
641,	785.
650,	214.
653,	216.
654,	47.
655,	216.
662,	216.
666.	216.
667,	217.
702,	345.
704,	346.
705,	346.
706,	344.
708,	444.
709,	445.
710,	445.
711,	445. 633.
712,	446.
714,	446.
715,	446.
716,	446.
717,	447.
718,	634.
780,	599.
818,	170.
819,	171.
820,	173.
859,	302.
862,	131.
865,	139.
876,	155.
883,	635.
885,	635.
889,	636.
895,	636.
902,	636.
903,	636.
904,	637.
907,	637.
910,	637.
912,	637.
913,	638.
972,	174.
987,	204.
1009,	576.
1010,	576.
1011,	352.
1016,	263. *)
1017,	279.
1021,	280.
1022,	281.
1023,	282.
1024,	283.
1025,	284.
1026,	284.
1028,	285.
1029,	285.
103 ,	286.
1031,	15. 288.
1032,	289.
1033,	292.

M. II.	W.
1,	577.
4,	581.
5,	279.
6,	354.
7,	354.
8,	355.
9,	356.
19,	493.
22,	527.

M. II.	W.
23,	528.
24,	528.
25,	529.
26,	531.
27,	529.
28,	530.
30,	531.
31,	531.
36,	580.
37,	533.
38,	533.
42,	580.
43,	580.
44,	355.
45,	356.
46,	356.
84,	524.
102,	532.
105,	702.
108,	35?.
163,	346.
164,	347.
166,	347.
221,	408.
222,	408.
223,	409.
224,	409.
242,	869.
245, ff.	227.
278,	532.
288,	522.
290,	524.
301,	184.
339,	670.
350,	671.
351,	671.
352,	673.
354,	675.
368,	306.
369,	294.
370,	295.
379,	297.
385,	688. f.
394,	689.
395,	690.
396,	691.

M. II.	W.
397,	691.
398,	692.
418, *)	709.
429,	739.
515,	433.
516,	436.
517,	437.
569,	48.
645,	244.
652,	220.
713, f.	45. 613.
714,	614.
715, b.	46. 54.
720,	381.
721,	54.
725,	382.
809,	488.
810,	488.
811,	489.
812,	490.
813,	489.
814,	496.
815,	491.
816,	491.
817,	492.
818,	493.
821,	169.
825,	704.
763,	602.
864,	601.
865,	602.
866,	602.
867,	603.
868,	604.
869,	604.
870,	605.
871,	606.
872,	607.
873,	608.
906,	454.
932,	599.
933.	599.
934,	600.
935,	608.
936,	609.
938,	609.

M. II.	W.
. 939,	. 609.
. 940,	. 610.
. 941,	. 611.
. 942,	. 611.
. 958,	. 370.
. 959,	. 371.
. 960,	. 371.
. 961,	. 372.
. 962,	. 373.
. 963,	. 374.
. 964,	. 373.
. 965,	. 374.
. 966,	. 375.
. 967,	. 376.
. 968,	. 376.
. 969,	. 377.
. 970,	. 377.
. 971,	. 77.
. 982,	. 211.
. 995,	. 414.

N.	W.
. I,	. 423
. III,	. 400.
. IV, f.	. 400. 418. 424. 591.
. V,	. 157. 424.
. VI,	. 157. 417. 424. f.
. VII, f.	. 130. 425. 573.
. VIII,	. 93. 156.
. IX,	. 157. f. 280. 336.
. X, f.	. 158. 593.
. XI,	. 426. 727.
. XIII,	. 93. 274.
. XV,	. 159.
. XVIII,	. 93.
. XX,	. 589.
. XXI,	. 176. 569.
. XXIII,	. 855.
. I,	. 836.
. 2, f.	. 126. 837.
. 5,	. 501.
. 32,	. 94. f. 177.
. 35,	. 95.
. 38,	. 96.

N.	W.
. 39,	. 96. f.
. 40,	. 47. 103.
. 45. f.	. 788.
. 47, ff.	. 789.
. 49, ff.	. 790.
. 56,	. 130.
. 57,	. 130.
. 82, f.	. 828.
. 84, f.	. 831.
. 105,	. 832.
. 106,	. 111. 177.
. 108,	. 113.
. 109,	. 114.
. 112, f.	. 72.
. 113, f.	. 115.
. 114, f.	. 116.
. 117, ff.	. 119.
. 138,	. 126. 317.
. 154, ff.	. 833.
. 156, ff.	. 834.
. 157, f.	. 834.

P.	W.
. 3,	. 346.
. 4,	. 346. f. 453. b.
. 5, f.	. 347.
. 7,	. 347.
. 16, *)	. 42.
. 17, *)	. 44.
. 21, *)	. 534.
. 22, *)	. 667. 674. 676.
. 35,	. 452.
. 39,	. 716.
. 73,	. 449.
. 74,	. 408.
. 75, f.	. 393. 408. f.
. 77,	. 409.
. 78, f.	. 689.
. 85,	. 453. b.
. 98, f.	. 451. b. 869.
. 111,	. 174.
. 116,	. 538.
. 123,	. 174.
. 124, f.	. 768.
. 125, f.	. 273.
. 131,	. 515.

P.	W.
. 133,	. 516.
. 135,	. 3.
. 140,	. 452. b.
. 143	. 532.
. 147.	. 5.
. 151,	. 531.
. 155,	. 521.
. 156, f.	. 522. 524.
. 157,	. 528.
. 172,	. 182.
. 173,	. 182. 184.
. 196,	. 695.
. 207,	. 453. b.
. 216,	. 675.
. 219, f.	. 669.
. 220, ff.	. 668. 670.
. 221,	. 716.
. 234,	. 695.
. 238, f.	. 671.
. 239.	. 673.
. 241,	. 675.
. 252,	. 594.
. 269, f.	. 293. f. 306.
. 271, f.	. 295.
. 285, ff.	. 297.

Pr.	W.
. 3,	. 717.
. 4,	. 274.
. 6,	. 717.
. 9,	. 719.
. 15, f.	. 718.
. 16, f.	. 719.
. 20, ff.	. 719.
. 23. f.	. 264.
. 24,	. 593. 727.
. 27, f.	. 133. 758.
. 28,	. 134.
. 36,	. 266.
. 53, f.	. 792.
. 54, ff.	. 793.
. 55,	. 800.
. 56, ff.	. 807 809.
. 58,	. 811. f.
. 59, ff.	. 820.
. 62, f.	. 821.

Pr.	W.
. 71,	. 393.
. 73,	. 393.
. 74,	. 393.
. 75,	. 394.
. 91, f.	. 739.
. 107,	. 452.
. 110,	. 394.
. 111,	. 395. 401.
. 112,	. 395.
. 113,	. 396.
. 119,	. 350.
. 122,	. 510.
. 123,	. 91. 682.
. 125,	. 412.
. 133.	. 448.
. 185, f.	. 76.
. 197,	. 83.

R.	W.
. v, ff.	. 365.
. ix, ff.	. 379.
. 3,	. 228.
. 4, f.	. 228. 230.
. 5, f.	. 218. 228.
. 6, ff.	. 403.
. 7,	. 178. 192.*) 73.
. 8,	. 403.
. 9, *) f.	. 659.
. 10, *)	. 660.
. 11, *)	. 661. 663.
. 12, f.	. 218.
. 16,	. 181.
. 19,	. 691. *) f.
. 23, f.	. 221. f.
. 26, f.	. 219.
. 58, *)	. 678. 680.
. 73,	. 212.
. 117,	. 455.
. 118,	. 502.
. 120,	. 411.
. 127,	. 424.
. 128,	. 429. f.
. 131,	. 428.
. 134, f.	. 430.
. 152,	. 703.
. 156,	. 502.

R.	W.
. 231,	. 768.
. 232,	. 768.
. 247,	. 455.
. 266,	. 406.
. 281,	. 410.
. 295,	. 456. f.

S.	W.
. 72,	. 813.
. 73, f.	. 816.
. 74, ff.	. 818.
. 76, f.	. 819.
. 77, f.	. 809. ff.
. 79, f.	. 812. 814.

S. I.	W.
. 303, f.	. 307.

S. II.	W.
. 62, ff.	. 461. 472. 474. 476.
. 67, ff.	. 478.
. 69, f.	. 479.
. 70. f.	. 479.
. 71, f.	. 480.
. 72,	. 55.
. 75,	. 44.
. 95, f.	. 481.
. 96,	. 481.
. 113,	. 685.
. 114, ff.	. 252. f. 257. 259.
. 115,	. 254.
. 131,	. 446.
. 167, f.	. 50.
. 168, f.	. 335.
. 169, f.	. 336.
. 175,	. 443.
. 183,	. 463.
. 387,	. 129.
. 468, ff.	. 275.
. 471, ff.	. 275.

S. III.	W.
. §. 1, *)	. 151.
. 3,	. 448.
. 8,	. 272. 278. 280.

S. III.	W.
. 65, ff.	. 742.
. 67,	. 232.
. 68,	. 232. f.
. 69, ff.	. 234.
. 71, ff.	. 745.
. 75, ff.	. 747.
. 76, *)	. 418.
. 78, ff.	. 748.
. 80, ff.	. 750.
. 83, ff.	. 751.
. 86, ff.	. 752. ff.
. 88, f.	. 755.
. 89, f.	. 755.
. 133, f.	. 223.
. 135, f.	. 223.
. 136, f.	. 224.
. 137,	. 224.
. 143, f.	. 225.
. 150, ff.	. 226.
. 153, ff.	. 227.
. 157, ff.	. 227.
. 161, f.	. 318.
. 278,	. 494.
. 280, f.	. 495.
. 281, f.	. 497.
. 282, ff.	. 498.
. 234,	. 499.
. 290.	. 499.
. 292, f.	. 205.
. 294,	. 499.
. 295,	. 455.
. 339,	. 279. 594.
. 345, ff.	. 420.
. 347, f.	. 756.
. 348, f.	. 234.
. 349, f.	. 235.
. 350,	. 235. 756.
. 351,	. 756.
. 352,	. 236. 757.
. 356, ff.	. 238.
. 358,	. 492. *)
. 362, ff.	. 238
. 364,	. 239.
. 368, f.	. 240.
. 370, ff.	. 241.
. 374, f.	. 242.

S III.	W.
. 375, f.	. 242. 742.
. 419, ff.	. 693. f.
. 425, ff.	. 694.
. 432, ff.	. 697.
. 446, ff.	. 697.
. 448,	. 698.
. 460, ff.	. 700.
. 479, ff.	. 700.
. 483, ff.	. 701.
. 504, *)	. 404.
. 546, f.	. 242.
. 548,	. 233. *) 744.
. 549,	. 233.
. 551,	. 239. *)
. 552, f.	. 237.
. 558,	. 239. *)
. 564, f.	. 489.
. 566,	. 494.

S. IV.	W.
. 3, f.	. 582.
. 5, f.	. 584.
. 7, f.	. 585.
. 9, ff.	. 585.
. 11, f.	. 586.
. 12, ff.	. 586. ff.
. 13, *)	. 677.
. 15, ff.	. 675.
. 18, ff.	. 589.

T.	W.
. 111,	. 263. 578.
. IV, *)	. 578.
. V,	. 356.
. 3,	. 532.
. 6,	. 334.
. 20, f.	. 542.
. 26, f.	. 562.
. 28, ff.	. 545.
. 35, ff.	. 44. 564. f.
. 36,	. 566.
. 39,	. 5.
. 41,	. 6. 567.
. 45,	. 546.
. 46,	. 532.

T.	W.
. 48,	. 542.
. 54,	. 568.
. 55,	. 542.
. 56,	. 301.
. 57,	. 299. 302.
. 63, f.	. 550.
. 64,	. 541. 551.
. 65,	. 212. f. 552.
. 66,	. 555. 558.
. 67,	. 406. 555.
. 68, f.	. 555. f.
. 72,	. 562.
. 73,	. 553.
. 79,	. 45.
. 85,	. 213. 553.
. 91, *)	. 542. 564.
. 92,	. 3.
. 96,	. 566.
. 106, f.	. 559.
. 108, f.	. 559.
. 110,	. 421.
. 113,	. 561.
. 114,	. 561.
. 116, f.	. 392. 547. 557. 560.
. 117, f.	. 549.
. 118,	. 3. f. 547.
. 119,	. 329. 546. 557. 560. 570.
. 120, f.	. 309. 571.
. 122,	. 572.
. 129, f.	. 312. f.
. 133, f.	. 311. 732.
. 134,	. 733.
. 140,	. 524.
. 145, f.	. 390.
. 146,	. 391.
. 158,	. 572.
. 159,	. 247.
. 164, f.	. 297. 300. f. 305.
. 165,	. 293.
. 166,	. 300. f.
. 171,	. 531.
. 181,	. 559.
. 213,	. 532.

U.	W.
. v,	. 688.
. vi,	. 274.
. viii,	. 37.
. xi,	. 415. 577.
. xii,	. 333. 355. 441. 447. 689.
. xiii, f.	. 690. f.
. xiv, f.	. 690. f.
. xv,	. 692.
. xvi,	. 355.
. xxi,	. 415. 707.
. xxix,	. 709.
. xlii,	. 739.
. xliii,	. 40.
. 13,	. 314.
. 56, f.	. 433.
. 57, ff.	. 436.
. 59, ff.	. 437.
. 100,	. 389.
. 102,	. 48.
. 104,	. 49.
. 116,	. 1.
. 126,	. 309.
. 127,	. 310.
. 138, f.	. 389.
. 139,	. 390.
. 157,	. 128.
. 158,	. 244. f.
. 159,	. 245.
. 160,	. 246.
. 163,	. 220.
. 180,	. 516.
. 185,	. 390.
. 201,	. 56.
. 202,	. 56.
. 205,	. 633.
. 207, f.	. 46. 52.
. 208, ff.	. 53.
. 209,	. 46.
. 210,	. 54.
. 211,	. 379.
. 215,	. 634.
. 220,	. 381.
. 222,	. 54.
. 224,	. 382.
. 225, f.	. 382.
. 263,	. 383.
. 267, f.	. 400.
. 290,	. 713.
. 291,	. 488.
. 292, f.	. 488.
. 293, f.	. 489.
. 294.	. 490.
. 295, f.	. 489. 491.
. 296,	. 491.
. 297,	. 492.
. 298,	. 493.
. 300,	. 169.
. 304, f.	. 704. 706.
. 308,	. 401.
. 322,	. 856.
. 324, f.	. 181.
. 330,	. 867.
. 333, f.	. 602.
. 334,	. 601.
. 335,	. 602.
. 336,	. 603.
. 337,	. 604.
. 339,	. 604.
. 340, ff.	. 606.
. 342, f.	. 607.
. 346,	. 184.
. 373,	. 504.
. 375,	. 454. 686.
. 377,	. 310.
. 385, *)	. 418.
. 397,	. 401.
. 400, f.	. 599. f.
. 401, f.	. 600.
. 402, f.	. 609.
. 404, f.	. 609.
. 405,	. 505.
. 406, ff.	. 610.
. 407, ff.	. 611. 613.
. 409,	. 611.
. 410,	. 611.
. 420, f.	. 365.
. 425,	. 370.
. 426, f.	. 371.
. 427,	. 371.
. 429, ff.	. 372. 810.
. 431, f.	. 373.

U.	W.	
. 432,	. 373.	
. 433, f.	. 374.	
. 434,	. 375.	
. 435,	. 376.	
. 436,	. 868.	
. 438,	. 376.	
. 439,	. 377.	
. 440, ff.	. 377.	
. 442,	. 77.	
. 443,	. 672.	
. 454, ff.	. 204.	211.
. 455,	. 205.	
. 463,	. 205.	
. 465,	. 270.	
. 470,	. 414.	
. 473,	. 415.	
. 475,	. 632.	
. 482,	. 611.	

Z.	W.
. 71,	. 638.

Z.	W.
. 76, ff.	. 357. 638. f. 650. f.
. 79, f.	. 651.
. 80, ff.	. 652.
. 82,	. 652.
. 83, f.	. 652.
. 87, ff.	. 653.
. 89, f.	. 654.
. 90, ff.	. 655.
. 94,	. 693.
. 95, f.	. 656.
. 96, f.	. 643.
. 98, ff.	. 645.
. 103.	. 645.
. 104, f.	. 645.
. 105, f.	. 646.
. 106 f.	. 646.
. 107,	. 647.
. 108, ff.	. 638. 649.
. 109,	. 541. 560. 641.*)
. 110, f.	. 649.

Anm. Da man ſich beim Abdruck dieſes Werkes bei dem Anfang jeder zweiten Abtheilung in der Angabe der Seitenzahlen nach der fortlaufenden Bogenzahl gerichtet hat, bei dieſem Bande aber die Signatur F f aus Verſehen doppelt genommen worden: ſo ſtehen im IV. Bande am Ende der erſten und Anfange der zweiten Abtheilung die Seitenzahlen von 449 bis 453 doppelt; die erſten fünf Seiten der zweiten Abtheilung ſind daher im Regiſter mit b bezeichnet. Dagegen fangen die Seitenzahlen der 2ten Abtheilung des 2ten Bandes mit der des vollen Bogens 513. ſtatt 507., und die der 3ten Abtheil. des 3ten Bandes mit 449. ſtatt 433. an.

Folgende Fehler ſind zu verbeſſern.

Seite	Zeile		
283	14	v. o.	ſtatt B. lies C.
288	11	v. o.	— Materialiſt l. Naturaliſt.
289	11	v. u.	hinter M. I. fehlt 1032.
293	12	v. u.	vor 269 fehlt P.
318	15	v. o.	hinter M. I. fehlt 317.
394	14	v. o.	ſtatt 759. l. 75.
397	11	v. o.	ſtatt — l. =.
438	2	v. u.	vor 160 fehlt C.
447	1	v. u.	ſtatt ὸν τως l. ὸντως.
463	16	v. u.	hinter S. fehlt IV.
470	16	v. u.	conträren oder muſs unterſtrichen werden.
—	19	v. u.	conträrem muſs unterſtrichen werden.
488	2	v. o.	ſt. I. l. II.
510			iſt das Pag. 410 zu leſen 510.
527	11	v. o.	ſt. καδικον l. καθηκον.
568			iſt das Pag. 503 zu leſen 568.
577	2	v. u.	ſt. I. l. II.
637	8	v. o.	ſt. 927 l. 907.
742	12	v. o.	ſt. T. l. S.
760	1	v. u.	ſt. M. I. 496. l. C. 496.
775 *)	1	v. o.	ſt. die l. d. i.
802	5	v. o.	ſt. 50. l. 59.
844 *)	3	v. u.	ſt. nur l. num.

Friedrich Frommann's

Buchhändler in Jena

Neue Verlags-Bücher.

Vom May 1801 bis 1802.

Jubilate-Messe 1802.

Bernstein, I. G., über Verrenkungen und Beinbrüche. gr. 8. 2 Rthlr.

Campe, I. H., Robinson secundus. Tironum causa latinitate donatus a Ph. I. Lieberkühnio iterum recensitus et copiosiori indice instructus a L. Fr. Gedicke. Editio quarta correctior. 8. 14 Gr.

Heyms, M. I. G., vollständige Sammlung von Predigten für christliche Landleute über alle Sonn- und Festtags-Evangelia des ganzen Jahres. Zur häuslichen Erbauung und zum Vorlesen in den Kirchen. Siebente Auflage, verbessert und mit einer Vorrede begleitet, herausgegeben von L. Schlosser. 4. 1 Rthlr. 12 Gr.

Pränumerations-Preis 1 Rthlr.

Dessen, vollständige Sammlung von Predigten für christliche Landleute über alle Sonn- und Festtags-Episteln des ganzen Jahres. Zur häuslichen Erbauung und zum Vorlesen in den Kirchen. Nebst einer kurzen Lebensbeschreibung des Verfassers. Verbessert und mit einer Vorrede begleitet herausgegeben von Chr. K. Herzlieb. Dritte Auflage. 4. 1 Rthlr. 12 Gr.

Pränumerations-Preis 1 Rthlr.

Hufeland, Dr. Ch. W., System der Heilkunde. Ein Handbuch für akademische Vorlesungen und für den praktischen Gebrauch. Zweyter Band. Specielle Therapeutik. Erste Abtheilung. Fieber. Localentzündungen. gr. 8. 1 Rthlr.

Desselben Buchs. Erster Band. Allgemeine Therapeutik. Schlechte Ausgabe. gr. 8. 1 Rthlr. 4 Gr.

— — Zweyter Band. Erste Abtheilung. Schlechte Ausgabe. gr. 8. 14 Gr.

Schatter, M. G. H., Predigten über die Episteln der Sonntage und Feste eines ganzen Jahres. 2 Bde. gr. 8. 3 Rthlr.

Pränumerations-Preis 2 Rthlr. 6 Gr.

Der zweyte Theil wird nachgeliefert.

Schlosser, L., kurze Betrachtungen über die Evangelien eines ganzen Jahres; zum Gebrauch der häuslichen Andacht für Landleute, besonders aber zum Vorlesen in den Sonn- und Festtags-Betstunden für Schullehrer auf Filialdörfern. Nebst zwey Anhängen von Betrachtungen auf besondere Fälle und einigen Gebeten. 4. 1 Rthlr.

Pränumerations-Preis 19 Gr.

Schneiders, I. G., kleines Griechisch-Deutsches Handwörterbuch. Ein Auszug aus dessen grösserem Werke, nach und mit dem Rathe des Verfassers zum Besten der Anfänger ausgearbeitet von Fr. W. Riemer. Lexicons-Format. 4 Rthlr.

Pränumerations-Preis 3 Rthlr.

Die zweyte Abtheilung wird nachgeliefert.

Torquato Tasso befreites Jerusalem, übersetzt von *J. D.* Gries, 3r Thl. kl. 4. auf Velinpapier geglättet und geheftet 2 Rthlr. 12 Gr.

auf Schrbppr. und geheftet 1 Rthlr. 8 Gr.

— — 1r bis 3r Thl. auf Drkppr. ungeheftet 2 Rthlr. 18 Gr.

Der 4te Theil erscheint zur Michaelis-Messe.

Teller, Dr. W. A., neues Magazin für Prediger 10r B. 2s Stck. nebst einem alphabetischen Verzeichniſs des Inhalts des 5n bis 10ten Bandes. gr. 8. 18 Gr.

Unter der Presse sind und werden noch vor der Michaelis-Messe versandt:

Kilians, Dr., Entwurf eines Systems der gesammten Medicin. gr. 8.

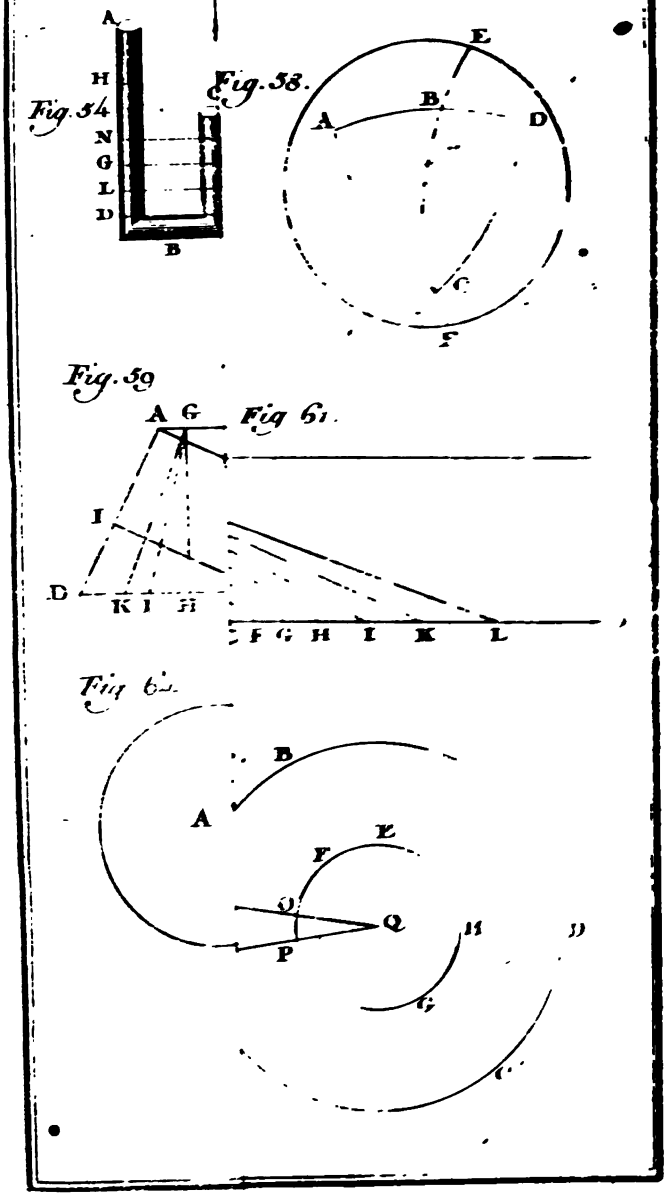
Mellin, G. S. A., encyclopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie u. s. w. 4r B. 2te Abthl. gr. 8.

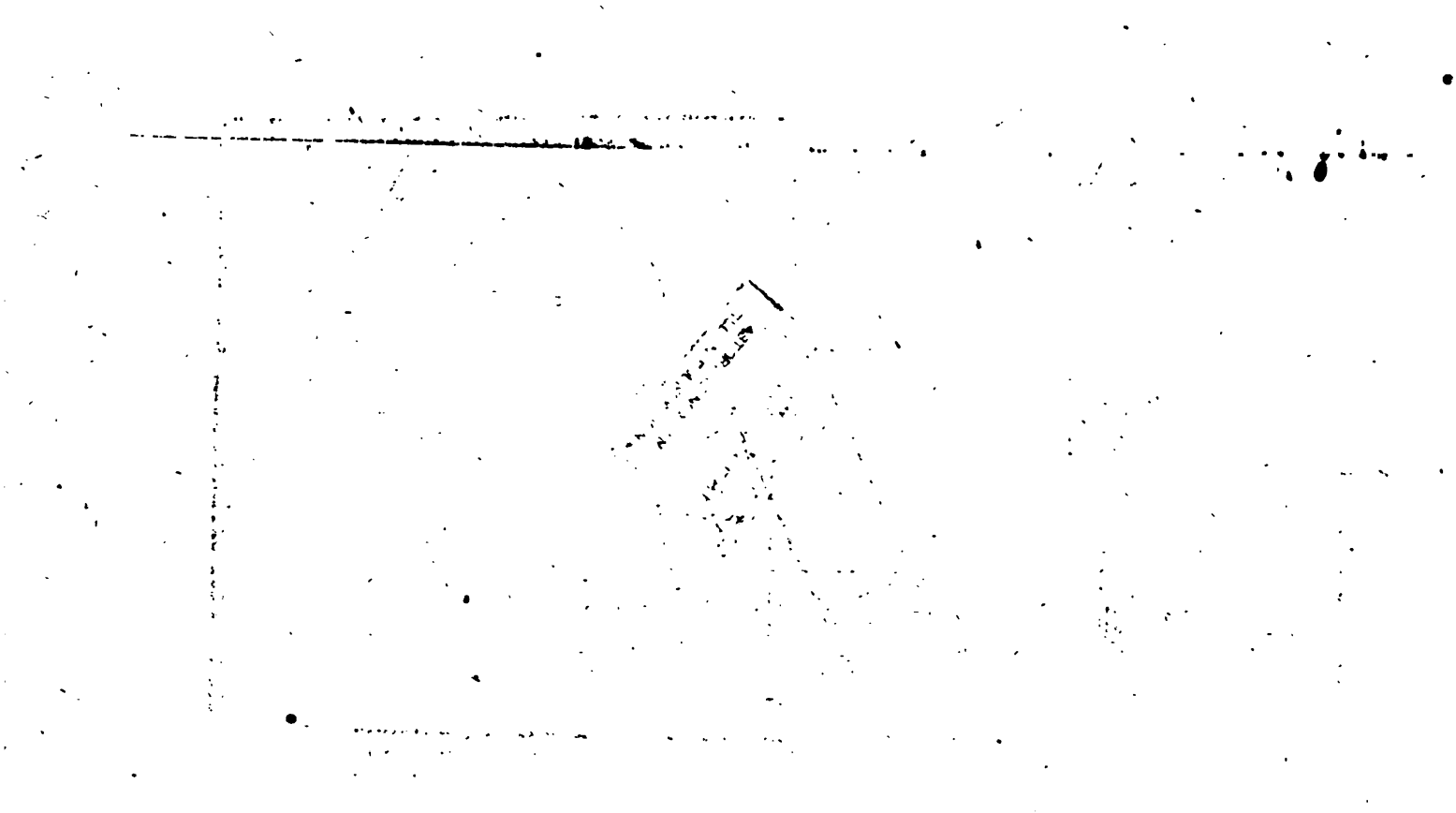
Platons Werke übersetzt, geordnet und erklärt von Friedrich Schlegel und Friedrich Schleiermacher. Erster Band. gr. 8.

Ritter, J. W., Beyträge zur nähern Kenntniſs des Galvanismus und der Resultate seiner Untersuchung. 1r B. 3s 4s Stck. gr. 8.

Desselben Buchs 2r B. 2s Stck. gr. 8. geheftet.

Tieck, L., Kaiser Octavianus. Lustspiel in zwei Theilen. 8.


A
H
N
G
L
D
B
Fig. 54
Fig. 58.
E
A
B
D
C
F
Fig. 59
A G
Fig 61.
I
D
K I H
F G H I K L
Fig 62.
B
A
E
F
Q
P
H
D
G
C



FEB 7 - 1941